


**Jaime
Labastida**

Pensamiento en acción


Cómo la filosofía sirve
para comprender
los grandes temas
de la cultura

 **siglo veintiuno**
editores

**Jaime
Labastida**

Pensamiento en acción

Cómo la filosofía sirve
para comprender
los grandes temas
de la cultura

 **siglo veintiuno**
editores

Índice

Cubierta

Índice

Portada

Copyright

Presentación

Parte I. ¿Qué es esa cosa llamada filosofía?

1. La filosofía como escuela de la libertad

2. Pensar en español

3. Filosofía de la ciencia: nuevas perspectivas en el horizonte

4. La utopía campesina de Chayanov

Parte II. Filosofía versus pensamiento mítico

5. Filosofía y lenguaje

6. Don Quijote y el problema de la justicia

7. ¿Filosofía o pensamiento mítico?

8. ¿Pero hubo alguna vez una ilustración novohispana?

9. ¿Pueden las aves romper su jaula? Preguntas (sin respuestas) sobre el concepto de revolución

10. Teatro sagrado. Los “coloquios” de México

11. Paradigmas de México. Presente y futuro

Parte III. Perfiles

12. De Mociño a Darwin

13. Sobre Albert Camus

14. Sonata y drama por Juana Inés

15. Ciencia y arte en la obra de Alexander von Humboldt

Jaime Labastida

PENSAMIENTO EN ACCIÓN

Cómo la filosofía sirve para comprender los grandes temas de la cultura



Labastida, Jaime

Pensamiento en acción: Cómo la filosofía sirve para comprender los grandes temas de la cultura / Jaime Labastida.- 1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2019.

Libro digital, EPUB.- (Teoría)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-629-904-6

1. Filosofía. 2. Cultura. 3. Lengua Española. I. Título.

CDD 190

© 2019, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

[<www.sigloxxieditores.com.ar>](http://www.sigloxxieditores.com.ar)

Diseño de portada: Eugenia Lardiés

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI
Editores Argentina

Primera edición en formato digital: marzo de 2019

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-629-904-6

Presentación

Los países de América Latina semejan, para valerme de un verso del poeta mexicano José Gorostiza, islas de monólogos sin eco, a pesar de los avances de los sistemas mundiales de comunicación y de los fenómenos propios de la llamada globalización.

Cada uno de nuestros países parece estar encerrado en sí mismo y se ha roto, en no poca medida, el sentido de una ecúmene hispánica. La lengua española, ciertamente, nos une pero en no pocas ocasiones nos separa. Escribo lo anterior porque sé en qué medida cada país trabaja hasta el detalle en su tradición literaria más íntima y sólo conoce algunas cúspides de los países americanos de habla española.

Todos conocemos a Borges, Neruda, Reyes, Rulfo, Paz, Arguedas, Asturias. Pero es muy poco lo que se sabe de los nuevos escritores. Ya no digamos de los pensadores recientes. Ahora me presento, ante los lectores argentinos, con todos mis años a cuestas, como dice Cervantes de sí mismo, como si fuera un pensador que se encontrara apenas en agraz. Espero al mismo tiempo la benevolencia y la crítica de mis posibles lectores.

J. L.

México, febrero de 2019

Parte I

¿Qué es esa cosa llamada filosofía?

1. La filosofía como escuela de la libertad[1]

Tengo necesidad de levantar ante ustedes algunas interrogantes. Me asaltan desde hace años. A estas interrogantes les he dado (y les doy, todavía ahora), conforme pasan los años, respuestas distintas. Por lo pronto, me urge preguntar si se puede considerar a la filosofía como una escuela de la libertad. De inmediato y sin vacilar ofrezco una respuesta afirmativa. Sin embargo, ¿en qué sentido es la filosofía una escuela de la libertad? No parece haber duda: la filosofía es una escuela de libertad y, acaso, la mejor de las escuelas. Pero, insisto, ¿cómo, por qué, de qué manera?

La filosofía se concibe, de hecho, de modos diversos y la respuesta, positiva o negativa, está sujeta a los modos en que la concibamos. Tenemos que indagar qué se entiende por filosofía, qué por libertad. También es necesario responder qué se entiende, en sentido estricto, por escuela.

Permítanme, pues, hablar de un acto luminoso, que tuvo lugar hace más de veinticinco siglos. Hablo del rasgo que semeja poseer la filosofía en el momento mismo en que nace, si es que se acepta la tesis de que la filosofía nace en Grecia. Ese rasgo es el de la modestia mezclada, empero, con el orgullo. El nombre que acuña Pitágoras para sí lo indica: él no se considera *sophós* sino *philosophós*. No es sabio; es sólo un hombre que ama la sabiduría; no sabe, pero desea saber. El título que Pitágoras se concede, nuevo e insólito, habrá de hacer época: marcará la diferencia fundamental entre dos formas de asumirse como ser humano. Los Siete Sabios fueron maestros de la Grecia arcaica; se apoyaban, en un cierto sentido, en la sabiduría popular, o sea, en los usos y las costumbres, en la tradición oracular; oían a la sybilla, acataban los enigmáticos oráculos de Apolo. El filósofo, ese hombre nuevo, en cambio, habrá de hurgar en la naturaleza y dentro de sí mismo; se habrá de interrogar sin piedad. Habrá dejado de creer y en él habrá nacido la duda. No admitirá como válido el consejo de los ancianos. Interroga, duda, critica. Antonio Machado atribuye a su maestro Juan de Mairena estas palabras, sin duda alguna certeras: razonar es hacer

un análisis corrosivo de las palabras. Pensar es hurgar en las entrañas de las palabras, arrancarles su significado; otorgarles, si acaso, otro sentido, nuevo. ¿Qué significa, en efecto, ser *sophós* en la Grecia arcaica? La voz *helená*, en sus orígenes, está asociada a la habilidad manual: el *sophós* tiene aptitud para construir, digamos, una nave; puede ser un hábil carpintero; también puede ser un hombre diestro en el arte de hablar o de tañer la cítara. La *sophía* se podría equiparar con la astucia: Odiseo es el astuto, el fértil en recursos, el audaz: así lo llama Homero.

En cambio, la palabra española *sabiduría*, que parece traducir de manera directa el concepto heleno de *sophía*, deriva del latín *sapientia*, que posee un origen distinto. El neologismo lo introdujo Ennio en el latín clásico. Viene del verbo *sapio*, -is, que significa degustar o saborear la comida. La misma raíz de saber está en el sustantivo *sabor*. Se advierte: la traducción es no sólo traición, también es creación. Perciban la diferencia, la distancia profunda que hay entre las dos voces, que parecen gemelas (pero que no lo son): en griego, *sophía* guarda relación con la mano; en latín, *sapientia* la guarda con otro órgano del cuerpo, la lengua, con ese órgano anatómico que nos hace degustar los sabores y, al propio tiempo, emitir los sonidos articulados que forman el habla. En tanto que el español se vale de una sola voz para designar dos cosas distintas, en lengua griega dos palabras diferentes nombran la lengua en tanto que órgano anatómico de la fonación (al que se le da el nombre de *glossa*) y la lengua en tanto que idioma o lenguaje (que recibe el nombre de *lógos*: razón). Saber, lo mismo en latín que en las lenguas romances, se asocia, pues, al acto sensual de gustar; a nuestra capacidad de saborear palabras. Dos voces, *sophía* y *sabiduría*, son, a un tiempo, semejantes y diferentes.

Añado otro rasgo, pues en este libro[2] se nos propone un sintagma que, a mi juicio, implica varios problemas: pensamiento filosófico. El verbo pensar se asocia a un acto distinto al de saber. Pensar está unido al verbo *pendere*. Pensar es, en latín y en las lenguas romances, sopesar palabras y, a un tiempo, saborearlas. Equilibrio, gusto, sazón. En todo caso, duda. Todos los hombres piensan; todos los hombres hacen uso de su razón; todos los hombres poseen una cierta lógica, implícita en la estructura propia del lenguaje.

Filosofar implica un acto de naturaleza distinta: exige un acto de reflexión, de duda, de crítica. Existe el pensamiento mítico, desde luego, la forma específica de pensar de pueblos que poseen mentalidad mágica, que se dirigen a lo que hoy llamamos objeto como si fuera un sujeto con vida propia, al que le hablan de tú a tú. Por esa causa, el pensamiento mítico no es filosofía, si esta se define con rigor. El pensamiento mítico se sumerge en la tradición y de ella vive; respeta las voces antiguas de los sabios. También existe una actitud espontánea, en el hombre de la calle, si se pregunta por el orden y la causa de las cosas; esta actitud espontánea se hace filosofía sólo si logra el acceso a otro nivel: precisa de una exigencia superior. El hombre de la calle y el hombre de la Edad Mítica piensan, sin duda alguna; pero no hacen filosofía; esta tiene una exigencia metódica de otro orden.

El uso despiadado de la razón

¿Qué se entiende, pues, por filosofía? ¿Amor a la sabiduría? ¿Qué es saber, en sentido estricto? ¿Qué, ser sabio? ¿Contemplar, actuar? ¿Qué es sabiduría? Saber, ¿es estar informado, estar al día? La filosofía, ¿ha de ser contemplativa y el filósofo ha de ser el hombre que contempla? Se ha dicho que la filosofía nace del asombro, del estupor que provoca un hecho de la naturaleza o de la vida. Pero en la raíz de estupor también están los sustantivos estúpido y estupefaciente. ¿A dónde conduce el asombro, lo que se llama estupor? ¿A la filosofía?

¿A un interrogar riguroso y sin concesiones? O, por el contrario, ¿nos lleva a un pasmo del que jamás saldremos? La filosofía, ¿interpreta el mundo? ¿Acaso no es necesario, tras de interpretar el mundo, transformarlo? Pero ¿en qué sentido? ¿Hay un límite en todo intento por transformar el mundo? ¿Es lícito usar cualquier instrumento si el fin lo justifica? Conócete a ti mismo, exigía Apolo en el templo de Delfos. Sun Tsu matiza: conócete a ti mismo y conoce a tu enemigo; así darás cien batallas sin conocer derrota. Por eso elevo ante ustedes un problema, tal vez impertinente. La ética nos indica límites. Si Dios no existiera, dice Dostoievsky, todo estaría

permitido. ¿Es así? ¿Qué sucede en una filosofía que no acepta la existencia de Dios? En esa filosofía, ¿todo está permitido? Una filosofía atea, ¿carece de fronteras? No, una filosofía tal como la que yo sustentó, una filosofía laica, sin dios, también establece límites. No es lícito valernos de los otros como si fueran herramientas inertes en las manos de alguna idea incierta. No hay dios: el límite, pues, nace de la responsabilidad propia. Oscilante en el abismo, una filosofía sin dios tiene a la conciencia como su único fundamento. Exige de nosotros el uso despiadado de la razón. El cimiento radica en nuestro interior. El paradigma ético es construido por cada uno, por sí y ante sí, de manera libre, dejando atrás cualquier barrera exterior. En este sentido profundo, la filosofía es una escuela de la libertad: nos obliga a que actuemos por convicción, no por coacción, sin estar sujetos a ningún dogma impuesto desde fuera.

Cuando Sócrates se volvió el tábano de la ciudad; cuando se convirtió en un hombre molesto y se hizo un varón políticamente incorrecto que no aceptaba las verdades corrientes, o sea, desde que levantó preguntas impertinentes, la filosofía descendió de los cielos, recorrió las calles de la ciudad y entró en las casas de los hombres. Así lo dice Cicerón. La filosofía, desde entonces, se hizo una herramienta de la vida cotidiana; preguntó por las razones últimas en que se apoya la ciudad; se interrogó por la justicia y la libertad. Homero y la epopeya exaltaban, sin vacilación alguna, las virtudes de los héroes. Sócrates y los trágicos helenos, en cambio, no veían a los héroes como si fueran modelos a seguir, sino como problemas. Sócrates, que vive ya en el turbulento mundo de la democracia, vuelve incierto lo que en la Grecia arcaica era motivo de orgullo. En el horizonte social aparece la duda.

Platón ha propuesto que los males de la sociedad política tendrán remedio cuando los filósofos gobiernen o cuando los gobernantes se vuelvan filósofos. Pero ¿es así? El filósofo introduce la duda, titubea; sólo actúa cuando resuelve el enigma. Empero, la solución de un problema engendra, por necesidad, otro, distinto. Quien se dedica a la política es un hombre de acción. Como el estratega militar, lanza sus hombres al combate. Un segundo de duda puede llevar a la derrota. ¿Qué sería de nuestras vidas si nos gobernarán los filósofos? Los mayores males del siglo XX los crearon gobernantes guiados por una cierta (mejor, por una incierta) idea del bien;

por el diseño de un futuro terrible, porque sacrificaron al hombre del presente por el posible hombre del futuro. Los filósofos y los ingenieros sociales desearon una sociedad perfecta, una sociedad de hielo en la que todos los problemas quedaran resueltos. Sólo produjeron el terror, la guerra y la destrucción de millones de vidas.

Monarcas, emperadores, presidentes, los hombres de gobierno en general también deben estar sujetos a un límite, pues la utopía, por definición, no puede asentarse en la Tierra. Quevedo tradujo el título de la obra de Tomás Moro así: No hay tal lugar. El único sitio en el que se alberga la utopía es en el corazón de los hombres. La utopía es un fruto del deseo, un anhelo de justicia, ya que, al superar un obstáculo, aparece otro, ante nuestros ojos.

El principio que rige en todas las relaciones humanas, un principio de orden universal, creo, es el principio de la reciprocidad. A todo derecho corresponde una obligación. En este sentido, gobernantes y gobernados están sujetos a límites. El límite lo indican la ética y el sentido profundo de la justicia. Hoy mismo vemos a la gente tomar la justicia en sus manos y afirmar que los bienes de la nación, quién sabe por qué causa, les pertenecen. Un líder sindical ha dicho, sin rubor: “Las calles son nuestras”. Calles, plazas, edificios públicos son de todos los ciudadanos, en efecto. Eso significa que no son de nadie en particular. No pertenecen a un sindicato ni a un movimiento social, por más justo que este se pretenda. La autoridad ha sido elegida para cumplir una función y su límite lo establece la ley. Si la autoridad no actúa, también rebasa el límite. Los gobernantes deben estar sujetos, en sus actos, a la ética más estricta; se obligan a respetar ellos y a hacer que los demás respeten el límite, o sea, a proteger a nuestra nación de todos los excesos.

¿Qué es la libertad? ¿La posibilidad de hacer todo aquello que se nos antoje? La libertad, ¿a qué se opone como concepto? ¿A la necesidad? ¿A la esclavitud? En Grecia y en Roma, la libertad se concebía como opuesta a la esclavitud. Así, pues, los términos *eleutheria* (heleno) o *libertas* (latino) poseían una connotación menos amplia que la que tiene el actual concepto de libertad, fruto de la Edad Moderna; servían tan sólo para oponer el hombre libre al esclavo. Si la filosofía nos conduce hacia la libertad es porque nos permite despojarnos de las ataduras, porque nos hace

interrogarnos sin piedad, porque arranca de la mente cualquier dogma. La filosofía se asienta en la duda y eleva preguntas fundadas que obligan a dudar de nosotros mismos. Ahora bien, interrogar de modo adecuado precisa de un método y un protocolo rigurosos. La libertad se opone a la necesidad y a la sumisión; toda verdad ha de ponerse en duda. La filosofía, en tanto que libertad, nos lleva, lo dije ya, al análisis corrosivo de las palabras; a corroer, a carcomer el uso normal de las palabras; a no aceptar como verdadero, así lo exigió Descartes, nada en lo que se pueda hallar la menor duda. La libertad tiene, como complemento necesario, a la necesidad, que jamás podremos superar del todo.

Por esto, es un crimen contra la inteligencia haber suprimido las materias filosóficas en el bachillerato. El asesinato de la razón por obra de una autoridad burocrática no debe ser tolerado. La filosofía, herramienta decisiva de la razón, no puede ser desterrada del plan académico del bachillerato.

Y por este camino llegamos a la tercera parte del sintagma propuesto en este libro: el concepto de escuela. La filosofía, en rigor, ¿se enseña? Si filosofar es el arte de aprender a morir y a estar muerto (mejor aún, el arte de aprender a vivir y a estar vivo; el arte de vencer nuestras razones de muerte), ¿quién puede enseñar algo tan personal y tan lleno de rigor? La filosofía no se enseña, como tampoco se enseñan la ciencia ni la poesía. La escuela no sirve para eso; la escuela sirve para dotar al alumno de las herramientas que le permitan pensar.

Para lograr tal objeto, nada mejor que el dominio de la lengua propia. La lengua muere si se anquilosa. La filosofía avanzó a pasos de gigante cuando utilizó como su herramienta la lengua vulgar. La filosofía moderna se hizo más crítica al ser escrita, no en el latín ya muerto, sino en la lengua materna de cada filósofo; cuando se habló en francés y en alemán, en italiano y en inglés. Por esto, hemos de pensar en español, hemos de exigirnos el dominio de esta lengua universal que es nuestra lengua materna, el español.

¿Por qué digo que la filosofía no se puede enseñar? Porque los más grandes maestros de la humanidad, ágrafos que jamás escribieron una línea (pienso en Sócrates, Buda, Confucio), innovaron con sus preguntas y, antes que respuestas, levantaron interrogantes. Repetir que dos más dos son cuatro;

que los tres ángulos de un triángulo rectángulo suman dos ángulos rectos; que los cuerpos se atraen en razón directa de su masa e inversa del cuadrado de su distancia; que la fórmula matemática de la energía es la que eleva la masa al cuadrado de la velocidad de la luz, ¿es hacer ciencia? No, por supuesto: es sólo repetir verdades ya por todos sabidas. La ciencia, la filosofía y la poesía no se enseñan. Ciencia, filosofía y poesía son, en sí mismas, innovación, creación, productos nuevos.

En este sentido profundo, la filosofía es una escuela de la libertad, ya que la libertad de pensamiento nos hace despojarnos de los dogmas. Filosofar es levantar un conjunto de interrogantes sin ninguna concesión, abandonar lo políticamente correcto, poner en duda todo. Así, oscilantes en el abismo, guiados por la sola luz de la razón, podremos aceptar que la filosofía sea una escuela de la libertad.

[1] [Senado de la República, México, 26 de junio de 2013. Este texto se publicó en El universo del español, el español del universo, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014.](#)

[2] [Moufida Goucha y otros, La filosofía. Una escuela de la libertad, México, Unesco, UAM-Iztapalapa, 2013.](#)

2. Pensar en español[3]

Permítanme iniciar estas palabras con un breve recuerdo. Ingresé como estudiante a la Facultad de Filosofía y Letras hace poco más de sesenta años. Corría el año 1957. Tuve en ella profesores de excepción: Francisco Larroyo, Eduardo Nicol, José María Gallegos Rocafull, Samuel Ramos, Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez, Eli de Gortari, Ricardo Guerra. La primera clase que recibí fue la de Presocráticos, que impartía Nicol. Jamás podré olvidar lo que un alumno preguntó y la respuesta del maestro. ¿Qué texto usaremos en clase?, preguntó con cierta timidez el joven. La respuesta de Nicol fue terminante: Ninguno; hay que leer a los autores mismos. Para filosofar, hay que lanzarse al agua; los que sepan nadar llegarán a la orilla; los que no sepan hacerlo se ahogarán.

La enseñanza que se desprende de estas palabras ha sido, a lo largo de mi vida, un claro ejemplo de rigor y de honradez intelectual. Se debe ir a los textos, desconfiar del intérprete (por supuesto, también del profesor), pensar por cuenta propia, desconfiar de nosotros mismos. Muy bien, pero debemos preguntarnos en qué lengua pensamos, qué régimen de pensamiento nos impone nuestra lengua.

¿Se puede hacer filosofía en todas las lenguas? O, por el contrario, ¿sólo en algunas es posible hacerlo? ¿Hay lenguas que sean, por sí solas, filosóficas? Martin Heidegger cree que sólo el griego y el alemán son lenguas filosóficas por sí mismas. Dice, con soberbia: “La lengua griega es filosófica... Filosofa ella misma en tanto que lengua y forma de lengua. Lo mismo vale para toda lengua auténtica, desde luego que en grados diversos. Este grado se mide conforme a la profundidad y el poder de la existencia de un pueblo y una raza que habla la lengua y existe en ella. Este carácter profundo y de creatividad filosófica de la lengua griega sólo se vuelve a encontrar en nuestra lengua alemana”. La tesis de Heidegger no admite, al parecer, matiz alguno. Si sólo se filosofa en griego y en alemán, la filosofía será intraducible: hay que pensar y filosofar en esas lenguas. Advuértase, sin

embargo, que Heidegger dice que esto vale para toda lengua auténtica. Por lo tanto, habrá que subrayar que la lengua que llamamos materna es, en realidad, nuestra lengua matriz, la lengua en la que creamos conceptos (un sustantivo cuya raíz es el verbo concebir) y palabras vivas, como sostiene el filósofo Emilio Lledó.

Émile Benveniste dice que “la estructura lingüística del griego predisponía la noción de ‘ser’ a una vocación filosófica”. Añade que el verbo ser no es de ningún modo una necesidad de toda lengua; que el verbo ser (εἶμι) fue objeto de diversos usos en la lengua helena, que tiene función lógica, función de cópula (carente pues de significación); que ser, por si esto fuera poco, se puede volver noción nominal y ser tratado como cosa (se hace sustantivo). “En una situación lingüística así”, dice Benveniste, es “donde pudo nacer y desplegarse toda la metafísica griega del ser”. Sin embargo, Benveniste sostiene que el carácter del verbo ser “es un hecho propio de las lenguas indoeuropeas”, de ninguna manera “una situación universal ni una condición necesaria” en muchas otras lenguas. Veamos el asunto con más atención. Benveniste considera que, desde un ángulo lingüístico estricto, la presencia del verbo ser predisponía a la lengua griega al desarrollo de la metafísica. Se entiende que esa predisposición es una condición necesaria, pero no suficiente, por una parte; por otra, que esa condición la poseen todas las lenguas indoeuropeas, o sea, no sólo el griego sino también el latín y las lenguas que de él se han derivado (las lenguas romances). Sin embargo, para que se filosofe en una lengua determinada, hacen falta otras condiciones, necesarias y suficientes, aparte de las lingüísticas, que a esa actividad parecen predisponerla (la presencia, en ellas, del verbo ser). Añadamos que el español posee dos verbos que lo predisponen a filosofar, los verbos ser y estar, verbos de que dispone también el portugués. A pesar de esta predisposición, insisto que necesaria pero no suficiente, es preciso reconocer que la lengua española no ha conocido, a lo largo de toda su historia, un desarrollo bastante del pensar filosófico; que no disponemos de un sistema de pensamiento propio, como lo tienen el idealismo alemán, el empirismo inglés o el racionalismo francés. ¿Qué sucede? El español conoce un desarrollo amplio en poesía, teatro y narrativa, así como en teología. Pero sólo en los últimos decenios conoce filosofía propia. (Entiendo por filosofía propia no otra cosa que el pensamiento radical, original, auténtico. No importan sus temas, sino su método y el rigor con el

que se examinan los asuntos de que trate. Una filosofía radical no es la que se cree original sólo por tratar temas “nacionales”, como el ser del mexicano. La filosofía es, por naturaleza, de orden universal.)

Ahora bien, en lengua española, ¿hay filosofía? ¿La hay en chino, en náhuatl? Francisco Xavier Clavijero dice que “los mexicanos”, los hablantes del náhuatl, “no tenían voces para explicar los conceptos de materia, sustancia, accidente y otros semejantes; pero es igualmente cierto que ninguna lengua de Asia o de Europa –añade– tenía tales voces antes de que los griegos comenzasen a adelgazar –así lo dice–, a abstraer sus ideas y crear nuevos términos”. Esto indica que la filosofía requiere no sólo de condiciones lingüísticas para desarrollarse, sino también de condiciones de un orden distinto. H. I. Frankfort y George Thompson consideran que sólo cuando en la sociedad helena aparece el dinero, un objeto abstracto, la filosofía se desarrolla y se abandona, por lo tanto, la manera mítica de pensar (por manera mítica de pensar entiendo aquella que se enfrenta a lo que ahora llamamos objeto, como a otro ser vivo, con el que dialoga). Por consecuencia, algunas voces adquieren una nueva carga semántica tanto en el idioma propio como en otro, ajeno (el náhuatl, por caso, que Clavijero sí considera apto para expresar en él los conceptos de la filosofía occidental), pese a que aún no fuera capaz de crear, por sí solo, tales palabras: las lenguas están en desarrollo: sus palabras nacen y mueren.

Veamos algunos casos, paradigmáticos. La palabra pensar; la palabra filosofía (que no es traducida sino tomada en forma de calco por todas las lenguas occidentales); la palabra res, que se traduce, a mi juicio indebidamente, como cosa; la palabra verdad, que pretende traducir la voz veritas que, a su vez, traduce la voz helena ἀλήθεια. No deseo hacer un análisis de orden etimológico, sino mostrar el campo semántico que cada palabra cubre, en su propia lengua. Porque en filosofía tratamos con palabras y estas no son sólo signos fónicos y gráficos; son señales: tienen significado, aluden, evocan, piensan: el sistema de cada lengua impone un régimen determinado de pensamiento.

Pregunto, ¿qué significa el sintagma filosofía? ¿Por qué, hasta hoy, no admite traducción? ¿Amor al saber y solamente eso? Deberíamos penetrar mucho más en su posible significado. Saber, ¿como algo dado, que uno

toma, se apropia y lo ama? Filosofar implica una tarea fundamental: ir a la raíz, dudar, indagar, no darse por satisfecho jamás. ¿Amor a lo que se sabe? Mejor, deberíamos decir amor a lo que no se sabe, a lo que está más allá, en un horizonte infinito de preocupación. Amor a la ignorancia, si por tal se entiende el esfuerzo por romper el círculo de las sombras. Amor a la creatividad, a la audacia lingüística, a la innovación. En todas las lenguas modernas, el inglés, el alemán, el francés o el español, se ha respetado el sintagma: la palabra filosofía no parece traducible, es una palabra que nos obliga a pensar en ella misma. La concibo como esfuerzo constante, como poner entre paréntesis lo ya sabido, para repensar lo que se sabe, para elevar nuevas preguntas.

Vayamos al examen de otra palabra, la palabra española verdad, que tradujo la voz latina veritas por la que, a su vez, se entendió la traducción de la voz helena ἀλήθεια, sobre la que ha insistido tanto Heidegger. Hagamos el análisis de esta voz que ya en Sócrates, Platón y Aristóteles cubre el campo semántico de verdad. ¿De dónde viene esa palabra, cuál es su origen? Heidegger ha propuesto una etimología extraña; ἀλήθεια significaría la posibilidad de traer a la luz o de develar la esencia radical del ser. Heidegger realiza malabares etimológicos para acomodar la palabra a su concepción filosófica. Es una creación propia, válida en el interior de su filosofía; nada tiene qué ver con su étimo real, como lo ha puesto en relieve Marcel Dettienne. En Homero y Hesíodo, la voz significaba algo así como no-olvido, de ἀ- privativa, sin, y λήθη, olvido. El canto del rapsoda se elevaba para que las hazañas de los héroes se guardaran en la memoria de los hombres. La palabra también guarda relación con λανθάνω, que alude a lo oculto, causa por la que Heidegger nos arroja hacia el proceso de revelación del ser. Sin embargo, ya en Parménides la voz ἀλήθεια se opone a δόξα, opinión, hasta que, en Sócrates y Platón, cubre el campo semántico al que ya hoy asociamos la palabra verdad.

En el caso del latín, el adjetivo verus se asociaba a sinceridad y franqueza; se oponía a mentira, más que a falsedad. Se formó en el ámbito jurídico; tenía relación estrecha con el procedimiento judicial, de suerte que no designaba la adecuación entre el enunciado y la realidad, sino la cosa juzgada, el fundamento correcto del enunciado jurídico, según señalan los autores del término “Verité” en el Diccionario de los intraducibles (Barbara

Cassin y otros). Sin embargo, el campo semántico de este sustantivo, veritas, se amplió hasta cubrir lo que llamamos verdad, en el sentido de concordancia lógica objetiva entre sujeto y predicado. Hay que ser cautos, pues, en tanto que nos valemos de ciertas palabras que están gastadas por el uso; hay que entrar en ellas y arrancarles su sentido.

¿Qué sucede con la palabra pensamiento, el tema de esta charla? ¿De dónde viene? ¿Equivale, como suponía Descartes, a la voz latina cogito? La voz francesa (y la española) derivan de la palabra latina pendo, -is, colgar, mantener suspendida alguna cosa. Si vinculamos pensar y saber (o pensamiento y sabiduría) podríamos extraer la conclusión, acaso extraña, de que, en español y en las lenguas romances, pensar consiste, en rigor, en sopesar palabras, en otorgarles un peso específico, en saborearlas para extraer de ellas todo su contenido, en equilibrarlas y balancearlas para que revelen lo que está escondido en ellas.

Cogito, ¿es pensamiento? Res, ¿equivale a cosa? Así lo creyó Descartes. Pero él mismo se tradujo, sin duda, mal. Cogito tiene como raíz el verbo ago (de donde proviene el verbo español agitar). En latín, se agitan las palabras; por el contrario, en francés y en español se equilibran. Pensar en francés (y en español) quiere decir ponderar, equilibrar, sopesar las palabras. Cogito no es por completo equivalente de pensée. Insisto en que ciertos términos son, en tanto que tales, intraducibles, que cubren un campo semántico muy distinto del que hoy se les concede. Por otro lado, la voz latina res tampoco se corresponde por entero con las palabras francesa chose y la española cosa (vienen de causa). La voz res es de una gran productividad en latín y en las lenguas romances; de ella derivan lo mismo real y realidad, que, en francés, bajo la forma del acusativo, produce la voz nada (rien). En español, asociada a otras voces, produce palabras nuevas: junto a nati, nadie; con res nata, la voz nada; con la voz publica produce el sintagma república (los temas de orden general, opuestos a los privados). Por sí sola dio la palabra res y el plural reses (el ganado vacuno). De modo que res, en sentido estricto, no equivale a cosa, sino más bien a tema, asunto, bien... Chose qui pense podría traducirse mejor como algo que piensa, para evitar la cosificación que se le critica a Descartes. Así, cuando el filósofo de La Flèche habla de chose no se refiere a las cosas, múltiples,

de que se compone el mundo, sino sólo a dos: la chose qui pense y la chose étendue. Hay que salvar a Descartes de sí mismo.

¿Pensamiento contra filosofía?

¿Qué hacemos en lengua española? ¿Pensar o filosofar? José Gaos publicó, a los pocos años de su exilio en México, un libro que nos sitúa en la órbita de lo que expongo ante ustedes. Se titula *Antología del pensamiento en lengua española en la Edad contemporánea*. La edición la hizo José Bergamín en la Editorial Séneca de Ciudad de México en 1945. Gaos no habla allí de filosofía en lengua española sino de pensamiento en esta lengua. ¿A qué se debe la diferencia? ¿Qué quiere decir con esta clara distinción? Gaos agrupa en su libro a pensadores que van de Simón Bolívar a Alfonso Reyes; de Benito Jerónimo Feijóo a Francisco Romero. Considera que, en ellos, el pensamiento va unido a la acción; que el pensamiento de estos hombres es síntoma de independencia y autonomía (nacional, intelectual, política); que, en su mayor parte, estos hombres adoptaron un compromiso social. Por esta causa, incluye a Domingo Faustino Sarmiento, Justo Sierra o José Martí: son pensadores y sólo unos cuantos son, en rigor, filósofos (Gabino Barreda, José Ortega y Gasset, Antonio Caso). En el Prólogo, menciona a Carlos de Sigüenza y Góngora, pero deja a un lado su texto fundamental, *Libra astronómica y filosófica* (1690), en rigor, el primer tratado filosófico escrito en lengua española en lo que ahora es México (y en todo el orbe de la lengua española). El lenguaje de Sigüenza es barroco, pero el nudo de su pensamiento es totalmente moderno. Este hecho es decisivo: la filosofía y la ciencia, en Nueva España, se hacían y se dictaban en latín; todos, Gamarra y los jesuitas, escribieron en latín. Sigüenza escribió en español, cambio fundamental, el mismo que se da en los países europeos cuando los filósofos usan la lengua vulgar, su lengua materna. El giro es tan importante que desata las ataduras mentales a las que el latín tenía sujeto el pensamiento. En Nueva España, el único que rompe con esa tradición es Sigüenza. No es inocente escribir en una lengua que en otra; no es lo mismo hacerlo en latín que en español. Añado que, en

1946, Leopoldo Zea editó un texto que sigue la senda de Gaos, Esquema para una historia del pensamiento en México (lo hizo en Lima, Perú; sin embargo, no entraré en su examen).

Podemos estar o no de acuerdo con la fórmula que propone Gaos; pero es necesario reflexionar sobre ella. ¿Pensamiento contra filosofía? Pensar, ¿es algo que difiere y se opone a filosofar? ¿Qué vínculos hay entre una y otra actividad? Pensar, ¿es una actividad de menor rango que la de filosofar? ¿Hay o no filosofía en sentido estricto en lengua española? En español, ¿se puede hacer filosofía rigurosa? O, por el contrario, la lengua española, ¿es de suyo incapaz para hacer filosofía? ¿Sólo las lenguas griega y alemana son aptas para filosofar, como dice Heidegger? Todos los hombres piensan, es cierto; pero no todos los hombres filosofan. Filosofar implica un método, un rigor, una exigencia consigo mismo, ir a la raíz, aprender a morir y a estar muerto, como sostiene Platón. ¿Qué implica filosofar? ¿Por qué su diferencia con pensar? ¿Basta con amar a la sabiduría? ¿Acaso no es necesario dudar de todo, crear una forma nueva de ver, saber, conocer? Así, apenas sabríamos que nada (o muy poco) sabemos, como decía Sócrates de sí mismo.

En Nueva España se desenvolvió, sin duda, filosofía rigurosa; se dictaba y se escribía en latín. Es cierto que, por sus temas, en especial los relativos a la guerra justa contra los pueblos originarios o al del carácter humano o no (si disponían de alma o no; si eran amentes), es obvio que se trata de algo nuevo; pero el sentido de los argumentos venía de la tradición escolástica y recibía su tratamiento en el latín de la época. El latín fue la lengua culta en la que se dictó y se escribió filosofía a todo lo largo del Virreinato y en los primeros años del siglo XIX.

Volvamos a la propuesta inicial de Heidegger. ¿A partir de cuándo la lengua griega, los hombres que hablaban en esa lengua como su lengua matriz, empezaron a hacer filosofía? Si acudimos a los textos de Homero y de Hesíodo; incluso a los textos fragmentarios de los Siete Sabios y de los presocráticos, advertimos casi de inmediato que asumen una forma oracular: eran dichos y no escritos. Indica que se puede hacer filosofía sin necesidad de escribir (Sócrates no escribió una línea; ni Buda ni Confucio ni Jesús ni Mahoma). Los primeros filósofos tienen un carácter fundante en

su expresión, por decirlo así. Retomo un fragmento de Heráclito (que Hermann Diels y Walther Kranz numeran con el 101): he rebuscado en mí mismo (o he entrado en mi interior), que debemos asociar con el fragmento 50, donde dice que quienes lo oyen no lo oyen a él sino a la razón, un ente ficticio, λόγος. Heráclito ya no se apoya en la voz del oráculo ni en lo que afirman los viejos o la tradición: indaga en sí mismo, duda, su verdad viene de la razón, porque en su interior, en la lengua que habla, encuentra la estructura lógica del lenguaje (λόγος es al mismo tiempo palabra y razón, habla y discurso). En su interior habita el ángel oscuro de la razón, la estructura del lenguaje. La lengua helena necesitaba de algo más que de sí misma y del verbo ser para transformarse de posibilidad filosófica en realidad filosófica. El español dispone también del verbo ser (y de otro, cercano a él, estar: uno viene de sum; otro viene de sto: ¿por qué aún no tenemos gran filosofía?).

Preguntemos, pues, en qué momento la lengua alemana empezó a hacer una filosofía original, con carácter propio. Hubo una primera condición, de orden social y lingüístico, para que eso sucediera: la Reforma luterana que hizo lectores a los alemanes (aunque sólo fuera, en sus inicios, de la Biblia Vulgata que Lutero tradujo al alemán y que produjo, en algo más de un siglo, un portentoso desarrollo de la música y la literatura, pero aplastó las artes plásticas). Subrayo, sin embargo, que el primer gran filósofo de lengua alemana, Gottfried Wilhelm Leibniz, escribió sus textos fundamentales en lengua francesa, liberándose del latín; que los creadores de la Edad Moderna lo fueron, a su vez, porque empezaron a escribir tanto en latín cuanto en lenguas vulgares, sus lenguas maternas, sus lenguas matrices: Galileo, Bacon, Descartes oscilaban de la lengua latina a su lengua propia y, en ocasiones, como en el caso de Descartes, se autotraducían, no siempre de manera adecuada. Al escribir en francés, pero después de haber asimilado la filosofía tradicional en sus lenguas originales (griego y latín), al tomar como sostén el principio ontológico y lógico de la identidad, Leibniz realizó una revolución filosófica de dimensiones grandiosas; creó otro principio, moderno, lógico y ontológico, opuesto al principio de identidad, pero que lo completa, el principio de los indiscernibles: multiplicó al infinito las mónadas o átomos metafísicos, y estableció así el principio nuevo de la diferencia absoluta (y, por ende, de la relación entre los entes). Lo hizo en francés, lengua que Heidegger considera como no filosófica. (Debo decir,

entre paréntesis, que la pregunta que cierra el opúsculo de Heidegger ¿Qué es metafísica? –¿por qué hay ente y no más bien nada?– la tomó directamente de Leibniz; este, después de haber establecido el principio de razón suficiente, añade que la primera pregunta que se debe hacer es ¿por qué hay alguna cosa –quelque chose– y no más bien nada? Se advierte: Leibniz usa la palabra chose, que proviene de Descartes, en tanto que Heidegger usa la palabra ente, que toma de la escolástica; el problema entero de ¿Qué es metafísica? surge en Heidegger de la lengua de Leibniz, sin duda alguna.)

Habremos de llegar a Emmanuel Kant para encontrar a un filósofo con tesis nuevas y un filosofar radical en lengua alemana. Pero si hundimos el bisturí crítico en sus conceptos (mejor aún, en el conjunto de palabras que utiliza) advertimos de súbito la inmensa deuda que guarda con el lenguaje filosófico tradicional, digo, con palabras que le vienen dadas desde el griego y el latín. Lo ha puesto en relieve la investigadora mexicana Dulce María Granja al comparar los términos originales de Kant con las traducciones al latín, el italiano, el francés, el inglés y el español (la comparación acompaña, por supuesto, la edición de la Crítica de la razón pura): un porcentaje muy alto de las palabras técnicas (más de 370 registra el volumen) son comunes al latín y al alemán (y al español, el latín, el inglés, el italiano y el francés): forman parte del vocabulario técnico de la filosofía en todas las lenguas. Son más de 200 términos comunes a esas lenguas: de a posteriori y a priori a transcendental, pasando por Analogie y Apperzeption, Prädikat y Realität. Se advierte que el prefijo usado por Kant es griego o latino, en tanto que el sufijo asume la forma propia del alemán. Voces latinas o griegas acompañan al término alemán: physischer Einfluss (influjo físico) o intensive Größe (cantidad, magnitud intensiva). En otros, a la voz tradicional helena (kriterium) se añade su traducción germana (Kennzeichen).

¿Qué intento poner en relieve? Que el pensar filosófico traduce en diversos grados la terminología técnica de las lenguas madres en las que nació, el griego y el latín; que el trabajo filosófico es una larga cadena de procesos de intraducibilidad y de esfuerzos inauditos para crear campos semánticos inéditos; que toda filosofía es creativa; que es una lucha con las palabras. En el caso de la lengua alemana, hemos de esperar a la revolución hegeliana

para pisar un terreno en donde el conjunto de los términos tiene una raíz germánica y los significantes son obligados a torcer su sentido para adquirir otro, en contextos novedosos. En Hegel hallamos palabras intraducibles, que recrea del lenguaje técnico tradicional. Si es verdad que su terminología es más amplia que la de Kant, no es menos cierto que le es imposible prescindir de palabras que vienen del griego y el latín, como Absolut, Abstraktion, Substanz o Repräsentation. No cabe duda de que los problemas elevados por sus antecesores influyen en su pensamiento, pero él les otorga un nuevo sentido; es el caso de conciencia (Bewusstsein), que alcanza en Hegel la fórmula de autoconciencia o de reflexión sobre sí mismo (Selbstbewusstsein): aprehensión de lo otro y del otro.

Vuelvo a la pregunta. ¿Se puede filosofar sólo en ciertas lenguas? El griego y el alemán, ¿son las únicas lenguas “filosóficas”? Desde luego que la respuesta a las dos preguntas debe ser negativa. Se puede y se debe pensar en español, la lengua a la que nosotros debemos considerar nuestra lengua matriz, es decir, la lengua en la que concebimos o parimos palabras a las que semantizamos de manera creadora.

En los últimos setenta años, en México se destacan diversos libros de una factura rigurosa, que nos obligan a suponer que la filosofía ha adquirido ya carácter y nivel profesionales. Menciono algunos. De José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII* (UNAM, 1951); de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (UNAM, 1956); de Eli de Gortari, *Lógica dialéctica* (FCE, 1956) y *Dialéctica de la física* (UNAM, 1964); de Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión* (FCE, 1956); de Edmundo O’Gorman, *La invención de América* (FCE, 1958); de Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (FCE, 1965) y *Creer, saber, conocer* (Siglo XXI, 1982); de Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* (Grijalbo, 1967); de Arturo Rosenblueth, *Mente y cerebro* (Siglo XXI, 1970).

Libros decisivos, ejemplares, se esté de acuerdo o no con algunos de sus rasgos. Creo que no existe, en rigor, filosofía náhuatl, sino pensamiento mítico; que León-Portilla se sitúa en un espacio lingüístico por el que amplía antes que limita el campo semántico de las palabras; también creo que De Gortari vuelve rígidas las proposiciones lógicas. Mis críticas son

pocas; la audacia de sus esfuerzos es mucha. Ningún leve reparo les resta su grandeza. En suma, he querido sólo mostrar que no es inocente elegir la lengua en la que se escribe y que la filosofía se desarrolla con ímpetu sólo cuando se escribe en la lengua matriz. Esto ha sucedido y ya sucede en México. Hay que pensar en español, con audacia y rigor.

[3] 21 de noviembre de 2017. Facultad de Filosofía y Letras, conferencia magistral tras recibir el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Nacional Autónoma de México.

3. Filosofía de la ciencia: nuevas perspectivas en el horizonte[4]

¿Qué sigue en pie en la pasmosa y severa construcción del edificio de la razón? ¿Es ya una ruina? La razón, ¿ha sido destruida? ¿Nos movemos hoy entre escombros?

No parece que sea, en modo alguno, así. Es verdad que ahora se insiste en que hemos llegado a una nueva etapa, a la que se da un nombre extraño: la Edad Posmoderna, como si la Moderna, la Edad de la Razón, digámoslo así, hubiera entrado en crisis. Sin embargo, hoy como nunca, es evidente el indisoluble vínculo entre la ciencia básica y la tecnología, que fue la profecía inicial de Bacon y Descartes, con la que se abrió la Edad Moderna. ¿Querría decir que la realidad hizo obsoleta la profecía? No, todo lo contrario.

Por lo tanto, creo que es necesario recapitular y preguntarnos qué conocemos y cómo lo conocemos. Para hacerlo, nada mejor que examinar las teorías de algunos grandes teóricos del conocimiento científico, mejor, de varios filósofos de la ciencia. Empecemos por el examen de las tesis de Thomas S. Kuhn.

Thomas S. Kuhn

Los tres conceptos que componen el título del ensayo de Kuhn me parecen, aquí y ahora, oscuros y confusos, si se ponen a la luz de paradigmas distintos a los suyos, para usar el lenguaje de René Descartes. Por supuesto, el libro de Kuhn está, aún hoy, lleno de vida; marcó un hito en la interpretación filosófica de la ciencia; pero, al propio tiempo, el libro está

plagado de problemas (hecho que nos obliga a pensar, en último término, en la posibilidad de su vigencia: formular un problema, aunque no se halle su solución, obliga a una ciencia, en este caso a una filosofía de la ciencia, a desarrollarse).

Empiezo por el examen del concepto central, el que sirve de gozne (o de enlace) a los otros dos: el concepto de revolución. Esta palabra ha cobrado, en el imaginario popular, la forma de un cambio súbito y radical en el gobierno de una sociedad (de este modo la registran todos los diccionarios de la lengua española, del DLE y el Martín Alonso al Corominas y el Moliner). Con este sentido, la palabra revolución es muy reciente (el Dictionnaire Robert la sitúa en el siglo XVIII, después de la Revolución francesa). Viene, ya se sabe, del verbo latino *volvo* (volver); se opone a la idea de revuelta o alboroto. La revolución indica un cambio profundo y la acepción nace de la práctica política, aunque no venga de ella. Revolución se opone a evolución. A partir del siglo XVII, esta palabra será usada como término político: “Indica el retorno a un estado precedente de cosas, a un orden preestablecido que ha sido turbado”, establece el Diccionario de política de Bobbio, Matteucci y Pasquino.[5] De ese modo, la revolución inglesa de 1688-1689 representa “el fin de un largo período marcado por una guerra civil y la restauración de la monarquía inglesa”. Advuértase: la palabra revolución significaba, hasta en política, la vuelta al estado inicial, digo, la restauración de la monarquía, pongo por caso, tanto en Inglaterra como en Francia.

¿Por qué tenía este significado? Porque el concepto viene de la mecánica y en ella se llama revolución al giro o la vuelta que da una pieza sobre su propio eje: un motor da un cierto número de revoluciones por minuto. En la mecánica racional, en la mecánica celeste, en la geometría racional que describe el curso de los astros y los planetas, se llama revolución a la órbita de un cuerpo en el espacio, desde un punto imaginario hasta otro, el mismo, en la bóveda celeste. El libro de Copérnico se llama *De las revoluciones de las esferas celestes*: describe de manera racional, matemática y geométrica el giro de un astro hasta que vuelve a su punto de partida. Vista así, la revolución de una esfera celeste es circular, cerrada, de 360 grados.

Pero la idea actual de revolución es otra y tal vez venga, en su sentido positivo, de Marx. Digamos que en esta imagen se trata sólo de una media revolución, de un giro de apenas 180 grados: el movimiento sitúa en la parte baja lo que antes se encontraba arriba, hasta colocarlo en el punto opuesto. Mientras que en la mecánica y en la geometría, la idea de revolución expresa cómo algo vuelve al punto de partida, la idea política de revolución cambia de manera total esta perspectiva. A pesar de esto, quisiera advertir que la idea política de revolución en verdad expresa sólo una semirrevolución, si el movimiento se contempla desde el ángulo de la mecánica y de la geometría, en donde se originó. Por esta causa, insistiré en que la revolución política, aun la más radical, se ve obligada a conservar ciertas estructuras de la formación social anterior (por ejemplo, las leyes que no es posible destruir): así, la Nueva España se afirma en los Tratados de Córdoba, “desata sin romper” los lazos que la unen al imperio y de ese modo reconoce los tratados internacionales.

Sucede, además, que el concepto de revolución, como ya lo dije, se opone al de evolución, es decir, a la tesis que sostiene que los cambios se producen de modo gradual, por mera acumulación, lentamente y sin saltos: *Natura non facit saltus*, dijo Leibniz, como ya lo hemos visto. Así lo postularon Buffon, Lamarck y Darwin. La revolución es violenta; la evolución, pacífica. Concebir el cambio como revolución conduce a ver sólo saltos súbitos y por supuesto radicales: se pasa de un estado de cosas a otro estado de cosas, totalmente distinto. Concebir el cambio como evolución nos lleva a una imagen tranquila, de equilibrio (así es, por ejemplo, sin duda alguna, como concibe el desarrollo Humboldt).

La imagen que ofrece Kuhn es la del cambio radical, a través de saltos: un paradigma sustituye a otro. Kuhn es claro y dice que la ciencia no se desarrolla por acumulación de hechos, conceptos, leyes y teorías, sino mediante la sustitución violenta de paradigmas. “En un proceso comparado frecuentemente a la adición de ladrillos a un edificio”, señala Kuhn, “los científicos han ido añadiendo uno por uno hechos, conceptos, leyes y teorías al caudal de información que proporciona el libro de texto científico contemporáneo”. Luego añade, tras punto y aparte: “Pero no es así como se desarrolla una ciencia”. [6] No hay continuidad, pues, sino ruptura; no hay transición sino crisis. Nada se conserva de la antigua ciencia (o del

paradigma añejo): se pasa de un estado de cosas a otro estado de cosas: de allí el concepto clave de estructura, tan caro a Kuhn, del que más tarde me ocuparé. La imagen es poco eficaz; viene de una idea, latente, de la teoría clásica de la evolución, según la cual una especie nueva sustituye a otra, vieja. Dice Kuhn que “las revoluciones científicas” son consideradas por él tan sólo como los “episodios de desarrollo no acumulativo (non-cumulative developmental episodes) en que un antiguo paradigma es reemplazado”, en una parte o en su totalidad, “por otro nuevo e incompatible” (by an incompatible new one).[7]

Quisiera decir que esta imagen es poco sólida y, en el fondo, poco revolucionaria (en el sentido político del término). Expondré algunos casos históricos para mostrar que el asunto no ocurre así, no sin advertir que no intento demostrar, por un método casuístico, mis tesis (deseo mostrar otro sentido, profundo, de estructura). De esta suerte, empezaré por examinar un texto de Engels en donde se dice: “La sociedad... enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y el hacha de bronce”.[8]

¿Qué cosa está en un museo y en especial, en uno de antigüedades? Lo que no sirve, o sea, lo que se guarda como simple memoria de épocas pasadas: por eso el hacha de bronce se halla en el museo arqueológico. Sin embargo, diré que no se hallan en ese museo ni el hacha ni el bronce mismos ni, más importante que lo anterior, tampoco está en este museo el proceso de la fundición de metales. He aquí estructuras profundas que, aun cuando han surgido en el curso de la historia, se conservan, a pesar del cambio de todo paradigma social. Otro tanto sucede con plantas y animales domésticos: entraron en la casa del hombre de la Edad Mítica hace miles de años y en esta casa se han transformado, pero no han salido de ella.[9]

Lo propio ocurre respecto de la revolución más profunda que la historia conoce: la revolución que nos hizo pasar del vínculo mítico personal, o sea, el de la consanguinidad totémica, a la relación de orden político, a otra vinculación mítica, jurídica, con el suelo: hoy vivimos todavía bajo el impacto de esta transformación de Clístenes. Han desaparecido multitud de formas sociales y, sin embargo, la propiedad de la tierra y la vinculación mítica del hombre al suelo, al δῆμος, permanece. Mi concepto de estructura

es más profundo, pues, que el de Kuhn. Por eso mismo, diré también que la posible extinción del Estado me parece asunto discutible: el Estado es el garante de la ley y acaso tiene su remoto origen en el tabú y en la prohibición del incesto. Engels reduce la función del Estado a ser sólo un instrumento de represión de clase; olvida sus restantes funciones, las míticas, incluso. Las sociedades modernas han hecho suyo el principio jurídico nacido en la Atenas clásica, por el que es posible vincular a varios millones de personas en cuerpos jurídicos estables, mientras que el vínculo consanguíneo aglutinaba a grupos de cincuenta mil hombres, si mucho.

El examen de la manufactura nos ofrece otro caso característico. Si se ve el proceso histórico del nacimiento del capitalismo, descrito por Marx en *El capital*, tal vez se podría adoptar la falsa idea de que una forma económica sustituye (o, peor aún, destruye) a la anterior. En tanto que la manufactura orgánica es superior a la heterogénea, habría de desaparecer al surgir la nueva. Sin embargo, no es así. Hoy, la planta productiva, en la economía global, es un inmenso taller, un conjunto de talleres independientes, enlazados en una manufactura heterogénea que existe en una vasta escala planetaria. Igual que en el siglo XVI, en las maquiladoras actuales se ensambla aquello que los pequeños talleres aislados fabrican por su lado. En el terreno de la biología, puedo afirmar lo mismo (cito al premio Nobel Jacques Monod para el caso): “Todo ser viviente es también un fósil. Lleva en sí y hasta en la estructura microscópica de sus proteínas los rasgos, si no es que los estigmas, de su ascendencia. Esto es verdad no sólo respecto del hombre, sino también de cualquier otra especie animal en razón de la dualidad, física e ‘ideal’, de la evolución de la que es heredero”. [10]

Los conceptos de revolución y estructura son usados por Kuhn en un sentido superficial y por esta causa es preferible utilizar el concepto hegeliano de *Aufhebung*, que denota la negación y la conservación que viven al mismo tiempo los procesos. Por regla general, este término ha sido traducido al idioma español como superación: así lo han hecho José Gaos, Rodolfo Mondolfo, José Ferrater Mora, Wenceslao Roces y José María Ripalda. [11]

Examinaré ahora el primer concepto usado por Kuhn, el de estructura, que ha sido tomado como el de un cuerpo de doctrina, internamente coherente.

Insistiré en lo que ya he señalado: Kuhn no es capaz de advertir que en todo proceso, lo mismo revolucionario que evolutivo, quedan sedimentos. Nadie cree que sea verdadero el sistema geocéntrico ptolemaico, pese a su coherencia interna; pero lo propio podría decirse del copernicano, el heliocéntrico: no existe un solo astrónomo que lo haga suyo. Sin embargo, tampoco discute nadie que la órbita (abierta) de un cuerpo celeste deba ser descrita por medio de instrumentos racionales (geométricos y matemáticos). Se podrá sustituir, desde luego, una estructura (o, según la jerga de Kuhn, un “paradigma” científico), pero toda estructura profunda se conserva: una vez que ha nacido el pensamiento matemático, en Jonia, con Tales de Mileto, pongo por caso, nunca más se pierde, sino que acompaña a toda investigación científica que realmente se precie de serlo. Diré lo propio de la escritura, que no ha sustituido a la oralidad, sino que la complementa. Es obvio que el despliegue espacial del pensamiento ha contribuido al desarrollo de la ciencia, de la filosofía y de toda forma de expresión clara y racional: a pesar de esto, las sociedades con escritura conservan el habla como la forma de enlace cotidiano entre los seres humanos.

Por último, he de examinar el concepto de ciencia que Kuhn utiliza. Él parte de la oposición entre la ciencia normal, estable, y la ciencia que nace en una época de crisis. Así, para él, “verdad” es aquello que un grupo de científicos considera tal, como si sólo por medio del consenso, la persuasión, acaso el voto mayoritario de los científicos, se diera el concepto de ciencia (tal vez el de “verdad”, concepto problemático por excelencia). Parece como si la idea de verdad careciera de fundamentum in re, para decirlo con las viejas palabras de la escolástica. Kuhn indaga, hacia el final de su ensayo, por la garantía de verdad de un paradigma hecho en la comunidad científica y responde con una pregunta a esa interrogante: “¿Qué mejor criterio puede existir que la decisión del grupo científico?” (What better criterion than the decision of the scientific group could there be?).[12] No sé por qué, pero me da la impresión de que Kuhn aplicara a la ciencia el parámetro (o el “paradigma”) de la “democracia” al uso, quiero decir, la democracia estadounidense. Como si la ciencia se redujera a una cuestión de consensos, aprobaciones, votos o qué sé yo qué otra cosa de orden meramente deliberativo (por medio de la cual se habría de adoptar una forma cualquiera de “decisión”): sólo en las páginas finales de su ensayo se ha

incluido el término “verdad”, pero como “una fuente de la convicción de los científicos”. [13]

A pesar de mis débiles objeciones, debo decir que el libro de Kuhn es un caso brillante de filosofía de la ciencia, que está lleno de sugerencias decisivas; que ha marcado un hito en la historia de la filosofía de la ciencia y que discutir sus conceptos no implica, en modo alguno, restarle sus inmensos méritos. Al contrario, creo que mis críticas constituyen una forma implícita de reconocimiento, a la vez que, por supuesto, de homenaje.

Pero ¿qué es, en el fondo, toda la filosofía de la ciencia establecida por Kuhn si no una teoría del sujeto científico? ¿Qué hace este sujeto, según Kuhn? ¿Quién es? ¿Cómo constituye su lengua y sus procesos cognitivos? Para dar una respuesta a las interrogantes de Kuhn, tal vez convenga volver la vista atrás y examinar las tesis de Arthur Eddington, Karl Popper e Imre Lakatos.

Arthur Eddington

El proceso de deconstrucción del edificio levantado por la ciencia moderna, desde el siglo XVII en adelante, acaso haya alcanzado un punto culminante en las concepciones que expresa sir Arthur Eddington en la serie de conferencias que pronunció en el Trinity College de la Universidad de Cambridge en 1938 y que fueron publicadas bajo el título *The Philosophy of Physical Science*. [14] En esta serie de conferencias, sir Arthur Eddington, astrónomo y profesor de Filosofía Experimental en Cambridge, retoma los logros obtenidos por la física moderna en sus dos ramas fundamentales: la teoría de la relatividad, desde Albert Einstein; y la teoría de la mecánica cuántica (en Werner Heisenberg, fundamentalmente). Dice Eddington: “El universo físico es el mundo que el conocimiento físico supone describir y no existe diferencia entre el universo físico y el universo de la Física”. [15]

Pocas veces podemos encontrar expresada, con mayor claridad, una posición filosófica extrema. Veamos, pues, si no existe, como postula Eddington, diferencia entre el universo físico y el universo de la Física. ¿Qué conocemos? ¿Cómo conocemos? Si, en verdad, no existe diferencia entre “uno” y “otro” universos, el “físico” y el de la ciencia física, ¿por qué postular la existencia de esos “dos” universos, como hace Eddington? ¿De qué tenemos conocimiento “científico”? ¿Del “universo físico” o del “universo de la ciencia física”? Si son idénticos; si la diferencia ha sido borrada, el conocimiento cierto, o sea, el conocimiento científico, sólo podrá ser de aquello que la ciencia física construye o postula. En última instancia, el verdadero conocimiento lo es sólo y en todos los casos, del “universo de la ciencia física”.

Dicho con otras palabras, Eddington ha vuelto a la vieja fórmula de Hume: sólo conocemos nuestros pensamientos. ¿Existe algún referente? ¿Cuál es el origen de nuestros conocimientos? (Dejo para una discusión inmediatamente posterior, cuando examinemos las teorías de Popper y de Lakatos, el problema de la validez científica de nuestro conocimiento.)

Eddington ha llamado a su teoría una física trascendental, en evidente alusión (o bien, como un homenaje) a Kant; también la denomina un “subjektivismo selectivo”. Según él, no conocemos ni la “materia” ni “el mundo objetivo” (sobre el que no se pronuncia en el sentido de si existe o no); nada nos dice, tampoco, de la posible existencia de los “átomos” ni de las “partículas” subatómicas. Afirma, eso sí, que conocemos “formas”, “estructuras” o, según la teoría de la relatividad, “relaciones”. Quizá, mejor aún, de acuerdo con la teoría de la mecánica ondulatoria, sólo “probabilidades”.

Por esta causa, pues, Eddington postula un “concepto estructural de existencia, que posee un significado matemático definido”. [16] Así, Eddington cree que es posible medir, de un modo absoluto y completo, el “universo” (quiero decir, “su” universo), o sea, el universo producido por las “observaciones” de la física teórica. Para sir Arthur Eddington, por consecuencia, el universo no sólo tiene límite en el tiempo y en el espacio (resuelve, pues, las antinomias kantianas a través de un subterfugio matemático). Dice que el universo es curvo, cerrado, finito y que, en el caso

de las “últimas estructuras” del universo físico, hay, por cierto que con toda exactitud, según “cree”, pues dice I believe,
15.747.724.136.275.002.577.605.653.961.181.555.468.044.717.914.527.11
6.709.366.231.425.076.185.631.031.296 “protones y el mismo número de electrones”.[17] La cifra no se puede decir con palabras, en ninguna lengua. Sólo puede escribirse con números arábigos. No hay idioma que contenga voces suficientes para decir (o escribir mediante conceptos) este número, absurdo e imaginario, como no sea el símbolo ∞ o N , la totalidad de los números naturales.

¿Por qué este número exacto de protones y electrones? Eddington ha vuelto a las añejas formulaciones de Spinoza y de Kant: la ciencia formal pura ha postulado un conocimiento cierto, que nada ni nadie será capaz de modificar. ¿Por qué esta fe ciega? ¿Por qué esta “creencia” absoluta en los postulados de la física matemática? Si el universo, al contrario de lo que sostiene Eddington, fuera infinito, resultaría imposible obtener ni un número aproximado, mucho menos aún un número exacto, de electrones y de protones en el universo.

Pero ¿qué es lo que se oculta, o lo que se hace ostensible en estas posiciones y “creencias”? Si el número (N) de electrones y protones fuera finito, como quiere Eddington; si el universo tuviera un límite en el tiempo y en el espacio, se podría sostener un “inicio” (temporal y espacial) y un “fin” (igualmente temporal y espacial).

Sin embargo, ¿qué habría más allá de ese “límite”? ¿“Otro” universo? ¿Un ser diferente? Ese “otro ser”, diferente, sería el “Creador”, tal como lo sostiene el propio Eddington un poco más adelante (pp. 240-241). Por lo tanto, el núcleo de la discusión filosófica, aún hoy, es el siguiente, en lo que a la ciencia física se refiere (incluida la hipótesis de la Gran Explosión o el Big Bang, sobre el cual diversos astrónomos han expresado severas y fundadas dudas).[18] Insisto, el problema es el infinito. Para el ateo y el materialista, el universo es infinito; en cambio, el creyente y el idealista lo consideran finito, es decir, curvo, cerrado, matemáticamente definido, con un principio y un fin, más allá del cual suponen la existencia de un “Creador”.

Con todo, y a pesar de mis objeciones, cabe reconocer en la postura de sir Arthur Eddington que, para él, la actividad del sujeto de la ciencia es ya plena, en tanto que el universo es construido mentalmente por el hombre de ciencia, el físico teórico.

Karl Popper

Ahora bien, la verdadera revolución, en cuanto al examen riguroso del proceso del conocimiento científico se refiere, se produjo en el momento en que Karl Popper publicó su *Logik der Forschung*, en 1935, cuyo impacto se acentuó con la traducción inglesa, hecha por él mismo en 1959.[19]

Parece como si la literatura científica, a partir de Popper, hubiera entrado en una etapa de plena madurez; como si hubiera sido necesaria una larga época de producciones científicas rigurosas, por una parte, y una no menos larga serie de reflexiones sobre la misma ciencia y sus procesos cognitivos, por otra, para que se alcanzara una síntesis superior, como la que ha logrado Popper. Así lo dijo Hegel: el ave de Palas Atenea emprende su vuelo al atardecer, lo que significa que es necesario un proceso de acumulación para que el pensamiento alcance a sedimentarse.

Popper señala que, además de que debe realizarse el análisis del significado (meaning) de las palabras, esta sola acción no basta. La filosofía racional, esto es, una epistemología rigurosa, una ciencia de la ciencia, una verdadera filosofía de la ciencia, no debe reducirse sólo a la epistemología misma, sino que debe incluir la cosmología, o sea, el problema fundamental que implica la comprensión del mundo –incluidos nosotros mismos y nuestro conocimiento, como una parte del mundo–.[20] Así, por lo tanto, el problema central de la epistemología siempre ha sido –y todavía es– el problema del desarrollo del conocimiento y, añade Popper: “El desarrollo del conocimiento científico”. [21]

Para Popper, pues, toda observación, todo conocimiento “empírico”, está sustentado en una teoría: aun el conocimiento cotidiano o vulgar se apoya

en un sistema previo, de manera que, de acuerdo con él, “las ciencias empíricas son sistemas de teorías” y, por consecuencia, “la lógica del conocimiento científico puede [...] ser descrita como una teoría de teorías”. [22]

Las teorías son una especie de “redes” (nets) que nos permiten “atrapar” (to catch) eso que llamamos “el mundo”. [23] ¿Pero qué es “eso” que llamamos “el mundo”? Popper, que se considera un “realista”, afirma que ese “mundo” tiene tres aspectos claramente diferenciados entre sí: el “mundo 1” (world 1), constituido por “el mundo físico” (the physical world); el “mundo 2” (world 2), que es “el conjunto de los estados de la conciencia” (world of states of consciousness), o sea, pues, el conjunto de la subjetividad y, por último, el “mundo 3” (world 3), que es el conjunto de los sistemas teóricos (theoretical systems). Estos tres mundos interactúan entre sí y poseen una existencia independiente. [24]

El “mundo 3” es el mundo de los “contenidos objetivos del pensamiento” y en especial de los “pensamientos científicos y poéticos”, junto con las obras de arte. [25] Como “realista” y aun como “realista ingenuo” (naive realist), dice Popper que el “mundo 1” existe y que no está formado por mis pensamientos; que el “mundo 3” se asemeja al universo de los contenidos objetivos del pensamiento de Frege (the universe of Frege’s objective contents of thought).

En el sistema de Popper, por lo tanto, el problema del conocimiento científico, al propio tiempo que se hace más complejo, también se vuelve más sencillo. El “mundo 3” adquiere un estatuto independiente, o sea, que existe con independencia de los otros dos “mundos”. Los tres, ya lo dije, se influyen e interactúan.

En los sistemas metafísicos tradicionales, no importa que fueran idealistas o materialistas, se postulaba una “substancia”, una “esencia”, un “substrato” (formal o material, insisto, nada importa), que era el “referente” de la predicación y que permanecía inalterado. La actividad del sujeto científico, que empezó a destacar la filosofía y la ciencia modernas, se empantanó en el problema del “origen” del conocimiento. Por un lado, se postuló la tesis de que el sujeto era capaz de “crear”, por decirlo así, el “mundo”. Por el otro, se estableció la fórmula de que el sujeto se limitaba a “reproducir” o a

“descubrir” lo que ya estaba allí. Se dejaba de lado el problema de la construcción del conocimiento científico y, junto con esto, el problema de la construcción del sujeto científico mismo. ¿Quién habla? ¿Quién es el sujeto de la enunciación? ¿Qué es el sujeto del enunciado? Popper compara, con toda razón, la creatividad artística con la creatividad científica. El avance del conocimiento científico no es el fruto de las “observaciones empíricas” sino de los problemas, las dudas, en suma, de las crisis que atraviesan las investigaciones de los científicos. El conocimiento científico, así, guarda una estrecha semejanza con la poesía (y el arte en general): se trata de producir un conocimiento nuevo.

Las leyes y las teorías científicas, como los postulados filosóficos y el propio sujeto científico, son un intento por obtener una reapropiación de la naturaleza, de la que nos hemos separado (o escindido) de una manera clara. Los instrumentos materiales han servido para que establezcamos el dominio sobre la naturaleza. Dentro de esos instrumentos se halla ese “mundo” que Popper llama “mundo 3”; pero también el lenguaje. Ambos, los instrumentos materiales y los instrumentos del pensamiento y el lenguaje, al propio tiempo que nos permiten dominar la naturaleza (“acercarla” a nosotros, por decirlo así), nos “alejan” de ella: se interponen entre la naturaleza y nosotros. La aportación de Popper consiste en haber reconocido que ese “mundo 3” tiene objetividad y es racional. Posee tanta objetividad y tanta racionalidad como el “mundo 1”. Ambos, pues, el “mundo 1” y el “mundo 3”, son objetivos y se encuentran en desarrollo. Al crecer, al aumentar, al desarrollarse, al progresar el conocimiento científico, crece igualmente y se desarrolla el “mundo 1”, que no es inerte.

El animal domina su espacio sin pensar en él; carece de reflexión: su entorno, sobre el que mantiene un equilibrio inestable, es demasiado pequeño. El espacio del hombre es la totalidad. El equilibrio en el que se mantiene el animal; el equilibrio ecológico natural es un equilibrio relativamente corto. Pero, en tanto que el hombre ya no es, en un cierto sentido, naturaleza: en tanto que ha interpuesto entre la naturaleza (el “mundo 1”) y él una serie de instrumentos (el “mundo 3”), ha levantado la negatividad. En esta negatividad estriba el problema del conocimiento. ¿Cómo superar esa negatividad recuperando, a un mismo tiempo, la naturaleza?

Yo creo que hay, en este largo proceso, una condición necesaria (aun cuando no suficiente): el sujeto de la ciencia, al construir este instrumento (el conjunto de los métodos y los sistemas científicos), se ha construido a sí mismo. La ciencia ha sido en buena medida reductiva; quiere establecer un lenguaje sencillo y reducir lo complejo a lo simple. Así ha construido un lenguaje artificial con el que desea identificarse con la naturaleza (de la que está, empero, por los instrumentos, ya desvinculada). Esta identificación se produce en un nuevo nivel, en donde el lenguaje de la ciencia y el sujeto (científico) de la enunciación tratan de coincidir con el referente, al que, en cierto sentido, han creado cuando lo han transformado.

El defecto de toda la “cosmología” anterior, para usar el concepto de Popper; el defecto de toda la ontología pasada; el defecto de toda la metafísica anterior (con la sola exclusión de Hegel) es que ha concebido el “mundo 1” como si fuera estático, el referente inerte del sujeto del enunciado; como si el sujeto de la enunciación no transformara, de modo objetivo, el universo. Detrás del lenguaje científico, hay un sujeto que enuncia. Por supuesto, nadie en lo individual crea, por sí solo, la lengua. La lengua es una herencia de siglos y en ella nos hallamos inmersos. Pero el sujeto científico ha creado la razón y, por esta causa, se ha creado a sí mismo.

Ahora bien, si el sujeto de la enunciación transforma el mundo (el “mundo 1” de Popper) y crea, por consecuencia, un mundo objetivo de sistemas científicos y filosóficos (el “mundo 3” de Popper), en ese “mundo 3” se encuentra no sólo “él mismo” sino la razón que ha construido. La construcción del sujeto científico es una condición necesaria para el desarrollo del conocimiento científico: gracias a él se puede tener una relativa certeza acerca de lo que se establece en cualquier proposición, porque ese sujeto no es un sujeto individual o psicológico sino el sujeto Otro, el Gran Otro, el representante de la Razón, todo sujeto racional posible.

En este sentido, lo que postula Popper como condición de la diferencia entre una ciencia verdadera y toda posible pseudociencia, si en verdad radica en el criterio de la falsificabilidad, es necesario señalar que hay determinadas teorías y postulados científicos que no pueden ser, jamás,

falsificables (antes de Popper quizá se habría dicho: verificables). Así, por ejemplo, la teoría (la hipótesis, mejor dicho) del Big Bang o la Gran Explosión.

Un científico como Stephen Hawking ha establecido que la flecha del tiempo es irreversible, apegado a la segunda ley de la termodinámica. Como se sabe, esta ley tiene vigencia sólo en “sistemas cerrados”. Así, ¿puede ser considerado el universo un “sistema cerrado”? La entropía, ¿acabaría con el universo? No sólo no lo sabemos sino que no podemos saberlo.[26]

En efecto, una explosión, al menos en la mecánica clásica tal como la conocemos, indica un impulso que declina con el tiempo (y la distancia recorrida por los fragmentos arrojados). Lo cierto es que ese segundo inicial, en el que se produciría la Gran Explosión, es también el segundo en el que entran en colapso todas las leyes de la física. Resulta asombroso que la teoría del Big Bang se apoye en la contradicción absoluta de las leyes físicas (de la mecánica clásica lo mismo que de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica). Más bien, con Kant, creo que nos encontramos ante una de las antinomias de la razón pura y que no resulta posible decidir si el universo es finito (en el tiempo y en el espacio) o no lo es. La idea de que es sólo “nuestro” universo; “este” universo, el que nos es dado en la representación, es en rigor un subterfugio retórico. No hay más que un solo universo (yo me inclino por considerarlo infinito en el tiempo y en el espacio, pero carezco de pruebas que puedan demostrar esta proposición). Me limitaría a señalar que la teoría del Big Bang es, por esencia, no falsificable, si nos atenemos a los criterios propuestos por Karl Popper. La teoría del Big Bang es, en suma, una creencia metafísica con ribetes teológicos.

Hemos llegado al término de este recorrido. Con Imre Lakatos, me parece necesario subrayar que no se puede entender la historia de la ciencia sin tomar en cuenta la interacción entre los “3 mundos” propuestos por Popper. [27] Pero, además, en la medida misma en que este ensayo se inscribe en un programa de filosofía de la ciencia, diré por último, con el propio Lakatos, que “la historia de la ciencia, sin la filosofía de la ciencia, es ciega”. [28]

Hoy, filósofos y científicos somos apenas uno de los granos de polvo que llegan desde las polvorosas calles de Éfeso; somos parte de la conciencia

que se entume con la nieve de Ulm, esa nieve que rodeó al hombre que tuvo un sueño decisivo, el sueño de la razón. La herencia de los siglos reaparece como el estigma que se prende a nuestros huesos y crece en nuestro cerebro. La evolución destruye miles de especies; pero algo de los minerales y los gases, el carbón y los vegetales, la sangre que nutrió a los animales prehistóricos, nos nutre todavía. Somos herederos de la razón filosófica helena, del sujeto racional moderno y, en realidad, del sujeto universal que ha sido levantado a lo largo de los siglos. Prevalecerá la razón. Habrá de prevalecer, en la estructura mental de nuestra sociedad, la razón; se guardará el juicio crítico. Heráclito y Platón, Sócrates y Spinoza, Aristóteles y Descartes, Leibniz y Kant, Hegel y Marx, Galileo y Newton, Hume y Buffon, Humboldt y Darwin, Locke y Berkeley, Smith y Ricardo, Freud y Lacan, Einstein y Heisenberg, los padres nuestros que están en la Tierra.

[4] [Publicado en El edificio de la razón, México, Siglo XXI, 2007.](#)

[5] [Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, Diccionario de política, México, Siglo XXI, 1991, bajo la entrada “revolución”.](#)

[6] [Thomas S. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, trad. de Agustín Contín, México, FCE, 1971, p. 219. El texto de la edición en inglés dice: One by one, in a process often compared to the addition of bricks to a building, scientists have added another fact, concept, law, or theory to the body of information supplied in the contemporary science text. But that is not the way a science develops \(The Structure of Scientific Revolutions, The University of Chicago Press, 1996, p. 140\).](#)

[7] [Kuhn, ob. cit., ed. esp., p. 149; ed. ingl., p. 92. No voy a entrar en la crítica del concepto de paradigma, tan caro a Kuhn, porque ya fue muy bien examinado por Margaret Masterman en su ensayo “The Nature of a Paradigm” \(en Criticism and the Growth of Knowledge, coord. por Imre Lakatos y Alan Musgrave, Cambridge University Press, 1999, passim\).](#)

[8] Federico Engels, “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, en Marx-Engels, Obras escogidas, dos tomos, vol. II, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, p. 340.

[9] Véase Michel Serres, Les origines de la Géometrie, París, Flammarion, 1993, passim [hay ed. esp., México, Siglo XXI, 1996, trad. de Ana María Palos, revisada por Federico Álvarez y Jaime Labastida].

[10] Jacques Monod, Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, París, Du Seuil, p. 177.

[11] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, trad. de José Gaos, Madrid, Universidad de Puerto Rico-Revista de Occidente, 1953; Lecciones sobre la historia de la filosofía, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1955; Ciencia de la Lógica, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1956; Fenomenología del Espíritu, trad. de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, FCE, 1966; Filosofía real, ed. y trad. de José María Ripalda, Madrid, FCE, 1984.

[12] Kuhn, ob. cit., ed. esp., p. 262; ed. ingl., p. 170.

[13] Íd.

[14] Sir Arthur Eddington, The Philosophy of Physical Science, Londres, Cambridge, 1939 [hay ed. en español, La filosofía de la ciencia física, trad. de Carlos E. Prelat y Alberto L. M. Lelong, Buenos Aires, Sudamericana, 1946].

[15] Ibíd., p. 219 en la edición en español. La versión en inglés dice así: The physical universe is the world which physical knowledge is formulated to describe; and there are no differences between the physical universe and the universe of physics (ob. cit., p. 159).

[16] Ibíd., p. 223.

[17] Ibíd. de la edición en español y p. 170 de la edición en inglés.

[18] Véase Jean Heidmann –astrónomo titular del Observatorio de París–, *Intelligences extra-terrestres*, París, Odile Jacob, 1992; Emmanuel Davoust, *Silence au point d'eau*, París, Teknea, 1988 [hay trad. al español, *Silencio en el punto de agua*, México, Siglo XXI, 1993].

[19] Karl Popper, *Logik der Forschung*, Viena, Verlag von Julius Springer, 1935. La primera edición inglesa la hizo Hutchinson en 1959. He utilizado la edición de Routledge Classics, Londres y Nueva York, 2002, hecha bajo el título de *The Logic of Scientific Discovery*. Además de esta obra magna, Popper publicó sus reflexiones en dos grandes antologías: *Conjectures and Refutations*, Routledge, 1963 (he usado la edición de Routledge Classics, Londres y Nueva York, 2002). y *Popper Selections*, editadas por David Miller, Princeton, Princeton University Press, 1985.

[20] “The problem of Cosmology”: The problem of understanding the world - including ourselves, and our knowledge, as part of the world (*The Logic of Scientific Discovery*, ob. cit., p. xviii).

[21] The central problem of epistemology has always been and still is the problem of the growth of knowledge. And the growth of knowledge can be studied best by study in the growth of scientific knowledge (*The Logic of Scientific Discovery*, ob. cit., p. xix).

[22] Ibíd., p. 37: The empirical sciences are systems of theories. The logic of scientific knowledge can there fore be described as a theory of theories.

[23] Theories are nets cast to catch what we call “the world” (íd.).

[24] K. Popper, “Knowledge: Subjective versus Objective”, en *Popper Selections*, ob. cit., 1985, p. 58 y ss.

[25] The world of objective contents of thought, specially of scientific and poetic thoughts and of works of art (*Popper Selections*, ob. cit., p. 58).

[26] Stephen Hawking, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, trad. de Miguel Ortuño, Barcelona, Crítica, 1988, passim.

[27] Imre Lakatos, “Falsification and methodology of Scientific Research Programmes”, en The methodology of Scientific Research Programmes, ed. John Worrel y Gregory Currie, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 93. El texto de Lakatos dice así: One cannot understand the history of science without taking into account the interaction of the three worlds.

[28] Ibíd., p. 53: History of science without philosophy of science is blind.

4. La utopía campesina de Chayanov[29]

Utopía fue el neologismo creado por Tomás Moro en 1516 para designar la isla en la que situó una sociedad ideal. Formó la voz con dos raíces griegas: ou, no, la pura y simple negación objetiva y τοπος, lugar o región: un sitio que sólo existe en la imaginación, sin duda en el deseo. Tomás Moro, que luego fue declarado santo por la Iglesia católica, escribió su libro en latín.

El descubrimiento de América, por una parte; la insatisfacción profunda con el estado de cosas en que se hallaba la Europa finimiedieval y protorrenacentista, por otra, produjeron otras utopías, un siglo después: La Ciudad del Sol, de Tomaso Campanella, también escrita en latín, y Nueva Atlántida, de Francis Bacon, escrita en lengua vulgar (el inglés). Podemos considerar utopías la polis que Platón diseñó en Πολιτεια; Civitas Dei, de Agustín de Hipona, algunos monasterios, los hospitales para los amerindios de Vasco de Quiroga o los sueños siniestros de los ingenieros civiles que intentaron construir aquí, sobre la Tierra, el reino de los Cielos. (Hablo, por supuesto, de los regímenes totalitarios del siglo XX, espacios de hielo y acero.)

Varios rasgos deben destacarse en los sueños utópicos. Son, sin duda, una crítica despiadada de la situación social existente: denuncian una clara y profunda insatisfacción con el estado de cosas. Moro dice, por ejemplo, que en Inglaterra las ovejas, que eran mansas y se alimentaban con poco, se han vuelto voraces y se comen a los hombres, es decir, que el lucro, el afán económico de la industria del tejido de lana desplaza a los campesinos de su tierra y los lanza a la mendicidad y el crimen. Las utopías muestran, desde otro ángulo, el deseo casi patológico por encontrar la perfección. Desde esta perspectiva, constituyen un modelo extremo de gobierno, el deseo en su estado puro, la búsqueda de la felicidad absoluta. Para existir, exigen por necesidad la supresión del enemigo, del diferente, del Gran Otro.

Las utopías difieren en muchos de sus rasgos: algunas fueron dictadas por el ideal de pureza que la doctrina cristiana contiene; otras, porque suponían que el desarrollo de la ciencia y la tecnología podría resolver los problemas que la nueva sociedad provoca (así, en Bacon). La utopía de Aleksandr Chayanov se inscribe en este último sendero: diseña una sociedad agrícola apoyada en una tecnología rudimentaria.

Hay un problema que surge al examinar las utopías: su origen. Se trata, en todos los casos, de la descripción de una sociedad que existe, de hecho. Jamás se dice cómo se llegó a ellas. El soñador utópico las diseña de acuerdo con el deseo, su deseo. Se localizan en lugares que no existen (salvo en la mente de su creador). Una vez más, cabe la pregunta, ¿cómo se sostienen?

Examinadas con atención, las utopías son rígidas y reclaman el equilibrio, el orden, la perfección. No son dinámicas ni es por casualidad que se sitúen en islas: el viento del exterior las contamina y las destruye. La utopía de Platón se localiza en una polis, o sea, en una pequeña ciudad, cerrada. Las utopías se sostienen sobre la base de una serie de reglas impuestas, que exigen el equilibrio. La Ciudad de Dios es el preludio para alcanzar la verdadera ciudad divina, la celestial.

Las utopías están hechas sobre la base de la supresión del otro y anulan, por lo tanto, toda contradicción posible. En la república platónica, por ejemplo, poetas y poesía, en tanto que no dicen verdad, deben ser alejados de la vida en común. En la Ciudad de Dios no tienen cabida ni los herejes ni aquellos que dispongan de vidas disipadas. El demonio es el enemigo: es decir, el otro, el disidente, el que anuncia la contradicción, el que se opone al orden establecido.

Si se examina la utopía de Vasco de Quiroga, o sea, los Hospitales de Santa Fe, se advierte que están prescriptas las horas del sueño y la comida, el tiempo de la oración y el del trabajo: no hay espacio para el arte ni para la música ni para, hélas, la poesía. Hegel dice que todo pensamiento nuevo aparece bajo la forma del mal y asume una connotación demoníaca: el diablo es el enemigo. Sin embargo, Antonio Machado dijo que en una república cristiana, democrática y liberal conviene otorgar al Demonio carta de naturaleza y de ciudadanía: es decir que, al prescribirle sus deberes, se le

habrá de otorgar también el derecho específicamente demoníaco: el derecho a la libre emisión del pensamiento.

En las utopías, ¿se establece este derecho? ¿Existe el derecho a la expresión libre del pensamiento? ¿Cabe la disidencia? ¿Tiene lugar el diferente? Los ateos, los herejes, los paganos, ¿son ciudadanos de la Ciudad de Dios? Si el paraíso ha sido alcanzado, al que no esté conforme con él, ¿qué destino le espera? Quien discrepa del reino de los cielos que el dictador ha construido aquí, en la Tierra, ¿qué puede hacer? En el mejor de todos los casos, guardar silencio. Si no lo hace, es desterrado a Siberia, recluido en algún hospital psiquiátrico, asesinado con un tiro en la nuca.

La utopía es el diseño de un estado perfecto de la sociedad. La sociedad utópica se divide en dos grandes segmentos: por un lado (la superior desde luego), se hallan los gobernantes (sabios, prudentes, dulces, ejercen el poder con ternura); por otro, están los gobernados, que trabajan y aceptan con sumisión las leyes y las órdenes superiores. La condición de su existencia es precisamente esta sumisión, el acatamiento (acaso consciente) del orden (y las órdenes) que asumen como si fueran absolutamente racionales.

En la Ciudad del Sol, de Tomaso Campanella, existe un Libro de la Sabiduría en el que están escritas con claridad todas las ciencias: todas las estrellas, todas las figuras matemáticas, toda la Tierra, todas las piedras, todos los animales, todas las plantas, todas las lenguas, todas las posibles invenciones mecánicas. Quiere decir que todo se sabe ya, que no hay lugar para la innovación ni para el cambio.

La utopía de Chayanov fue escrita en los primeros años del segundo decenio del siglo XX, en el momento en que Lenin había dicho que el socialismo consistía en el poder soviético (el poder de los consejos del pueblo) más la electrificación. Es de suyo obvio que Lenin deseaba una Rusia soviética industrializada y moderna, en la que la ciudad dominara al campo. La utopía de Chayanov va en sentido opuesto: es una utopía en la que el campo domina a la ciudad (las ciudades se transforman en aldeas). Apenas si se hace mención del desarrollo científico y tecnológico (sólo en la medida en que el clima puede ser controlado de modo total para borrar así las amenazas de catástrofes naturales: sequía, lluvia en exceso, nevadas, tormentas). El control del clima es llevado a tal extremo que puede

destruirse en unas cuantas horas la aviación alemana enemiga, que ha invadido el suelo de la Rusia campesina.

Chayanov sitúa el viaje de su hermano Alexis sesenta años después de los años en que fue escrita, es decir, hacia el octavo decenio del siglo XX. ¿Se cumplió la profecía de Chayanov? Rusia, ¿transformó las ciudades en aldeas y comunas? El campo, ¿predominó sobre las ciudades? Todo lo contrario.

¿Qué revela este breve análisis del carácter que encierran las utopías? A mi juicio, y por encima de todo, la contradicción implícita en ellas: son el deseo de un cambio necesario y profundo de la sociedad existente, una crítica de la situación social y, como tales, un anhelo fundado a favor de la justicia. Llevan en su interior el deseo de un futuro mejor. Al propio tiempo, como su nombre lo indica, jamás pueden asentarse en ningún lugar. Cuando lo hacen se convierten en lo contrario de sí mismas, es decir, en sociedades rígidas, inmóviles, amenazantes, que destruyen todo cambio posible.

La sociedad se desarrolla a base de cambios. Los más profundos tienen por motor a las fuerzas productivas. La innovación tecnológica es inexorable; no puede ser detenida. También este cambio se produce por medio de contradicciones: las fábricas modernas desplazan a las antiguas, los viejos capitalistas son sustituidos por los audaces, miles de obreros son lanzados a la calle. A un mismo tiempo, esos obreros son empleados en nuevos complejos tecnológicos; la industria, incluida la agrícola, nos provee de cantidades mayores de satisfactores a un valor cada día más bajo. ¿Qué indica todo esto? Tan sólo que la ley del desarrollo del capitalismo, prevista por Marx bajo la fórmula del crecimiento de la composición orgánica del capital (mayor cantidad de capital constante y fijo, en contra de menor cantidad de capital vivo, entendido como fuerza de trabajo), es una ley implacable, demostrada científicamente a todo lo largo del siglo XX y lo que va del siglo XXI.

La utopía tiene que ser siempre desplazada, es un deseo infinito de justicia que mueve a los hombres a resolver los problemas que la sociedad actual ofrece. Nunca será real. Hay que luchar por la utopía, que es una pura nada, es decir, el futuro al que debemos aspirar, nunca el presente logrado. En esta contradicción, nunca resuelta, se halla el aspecto generoso de todas las ideas

utópicas. Hay que inventar utopías constantes, buscarlas con pasión, pero con la conciencia de que jamás podrán pisar el suelo de la realidad, para no convertirse en jaulas de acero y de hielo.

[29] [Julio de 2017. El Colegio de Sinaloa, Academia Mexicana de la Lengua, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Asociación Filosófica de México, Siglo XXI.](#)

Parte II

Filosofía versus pensamiento mítico

5. Filosofía y lenguaje[30]

¿Podría afirmarse que la filosofía en México, acaso la filosofía en toda América Latina, la filosofía en tanto que actividad profesional y rigurosa, es tan reciente que apenas tiene setenta años de vida? Una afirmación semejante parece un escándalo. No lo es, sin embargo.

¿Quién puede negar que la filosofía profesional surge, en el territorio que es hoy el de nuestro país, en el siglo XVI, cuando el agustino Alonso Gutiérrez, al pisar el suelo de Nueva España, decide cambiar su nombre original por el de fray Alonso de la Vera Cruz, y sienta cátedra de filosofía, primero en el convento de Tiripetío y luego en la Real y Pontificia Universidad de México? Alonso Gutiérrez se transformó en otro hombre en la Nueva España. ¿Sería posible negar que la filosofía se desarrolló con gran fortaleza en esta tierra, en tantos sentidos nueva, a todo lo largo de la Colonia, y que aquí hubo, pues, filósofos de primera línea? No, desde luego. Menos aún se podría negar que tanto la concepción del planeta cuanto del hombre cambiaron de manera radical gracias a la presencia de América en la conciencia de Europa. El impacto que produjo el encuentro con un Nuevo Mundo hizo que la historia se volviera, por primera vez, universal; América transformó la mentalidad de todos los hombres y les hizo adquirir conciencia plena de las dimensiones de la Tierra; tal vez, mejor, del universo entero: Copérnico es impensable sin la hazaña colombina porque Colón, lo diré así, no sólo descubrió América: descubrió el planeta y abrió el camino a su dimensión universal.[31]

Pero no he de entrar en estos asuntos. Me interesa destacar, aquí y ahora, sólo algunos aspectos de este problema, que trazaré con rasgos gruesos. No intento, en modo alguno, diseñar aquí ni siquiera un bosquejo de la historia de la filosofía en México. Lo que deseo es insistir en un aspecto y en un solo aspecto del problema, el de la lengua. Los primeros filósofos que en el actual territorio de México cultivaron nuestra disciplina nacieron en España y escribieron básicamente en latín, aunque algunos hayan redactado sus

tesis polémicas, de orden jurídico o político, en español. Habría que distinguir, sin embargo, lo mismo en la Vieja que en la Nueva España, entre aquello que tuvo carácter oral en tanto que conformaba algún curso en algún colegio monástico o en alguna universidad (pongo por caso, las lecciones del dominico Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca)[32] y que luego fue recogido por sus discípulos, de lo que fue editado y entró por lo tanto en el ámbito público. La diferencia la indica, desde luego, el establecimiento de la primera imprenta en Nueva España. [33] Vitoria, quien, al decir de Antonio Gómez Robledo, fue el creador del derecho internacional y el autor “de nuestra primera Carta continental de independencia”, jamás pisó tierras de la Nueva España, dictó sus cursos en la Universidad de Salamanca, en latín, y los recogieron más tarde sus discípulos. En ellos puso en duda los títulos de justa guerra de los Reyes Católicos, además de que criticó el acto injusto, ilegal e ilegítimo por medio del cual el papa Alejandro VI, en las Bulas Inter caetera, hizo donación de las tierras americanas a los reyes de Castilla y Portugal. Vitoria exigió la restitución de las tierras americanas a sus poseedores originarios, usurpadas por los conquistadores, pero sus demandas no sólo no fueron atendidas entonces: tampoco han sido atendidas ahora. Por el contrario, y lo diré sin ningún recato, todo régimen de propiedad, público o privado, que exista hoy en América viene de ese acto ilegítimo, el de la donación papal.

La realidad americana y las atrocidades cometidas por los conquistadores impactaron de tal modo la sana conciencia de algunos filósofos, sacerdotes y juristas, que los obligaron a una reflexión original y podríamos decir que inédita. De un lado y otro del Atlántico, las herramientas teóricas utilizadas fueron, en lo fundamental, aquellas de la escolástica tradicional o las de la escolástica renacentista. Pronto, empero, a partir de la fundación de la Real y Pontificia Universidad de México, los españoles criollos dieron muestras de su talento.[34] Quisiera subrayar que no había diferencia notoria entre lo que producía un español peninsular y lo que producía un español criollo. Por ejemplo, un español peninsular, el jesuita Antonio Rubio, escribió una lógica, a la que llamó Lógica mexicana, en la que abrevaron los mayores talentos de Europa, Descartes y Leibniz incluidos. Esa lógica fue llamada “mexicana” por Rubio no porque creyera que los “mexicanos” pensaban de manera distinta a los europeos o a los asiáticos; la lógica de Rubio recibió el nombre de “mexicana” sólo porque fue escrita en la ciudad de México.[35]

La filosofía, la hecha por los españoles peninsulares o por los españoles criollos, se desarrollaba, pues, en los colegios de las órdenes monásticas o en la Real y Pontificia Universidad de México. Salvo matices, la filosofía novohispana era semejante a la que se hacía en la otra orilla del Atlántico: cuanto aquí se publicaba se escribía en latín.

¿Qué lugar ocupaba la lengua española en ese trabajo filosófico? ¿Qué sucedía con el pensamiento que se expresaba en las diversas lenguas de los pueblos originarios de México? El pensamiento mítico mesoamericano, ¿fue en algún modo estudiado? Sí, pero sólo en los primeros años de la colonización y con el claro objeto de combatir la idolatría. En suma, la filosofía era dicha y redactada en latín. Por esta causa, cabe decir que el primer gran texto filosófico escrito en lengua vulgar fue la *Libra astronómica y filosófica*, de Carlos de Sigüenza y Góngora. Destaco el hecho de que ese primer libro de filosofía, escrito en español, se publicó en México en las postrimerías del siglo XVII, y en el ocaso de la dinastía de los Austria. El libro, barroco por su estilo de escritura, sin embargo denota el pensamiento de un filósofo de primer rango, de un científico que hace uso del método moderno; un filósofo que se considera semejante a Galileo y que se ostenta, como él, en calidad de cosmógrafo y matemático.[36]

Subrayo que la filosofía moderna se desarrolló con gran vigor en Europa cuando los filósofos empezaron a escribir en sus respectivas lenguas nacionales, cuando Galileo publicó sus *Diálogos* sobre los dos máximos sistemas del mundo en italiano; Descartes, *Discurso del método* y *Meditaciones metafísicas* en francés; a partir del momento en que Hobbes, Locke, Berkeley y Hume escribieron en inglés; Leibniz en francés o Kant y Hegel en alemán. Así, sólo en el México independiente se empezó a hacer filosofía en español. No es un hecho menor lo que sostengo; es, por el contrario, un hecho mayor determinar la lengua en la que se piensa y en la que se escribe. Le concedo importancia extrema al uso de la lengua: no se piensa igual en latín que en español. Convertir la lengua española en el instrumento fundamental de la creación de pensamiento obligó a que en México se democratizara, por decirlo de esta manera, la inteligencia, en tanto que la soberanía de la razón y la independencia intelectual marchan de la mano.

La función mítica de la palabra

Todos los hombres, se dice, en la medida en que se interrogan a sí mismos e interrogan de manera radical a la naturaleza, apetecen conocer, desean saber, hacen filosofía. Con esa sentencia categórica, de la que me ocuparé más adelante, se inicia la Metafísica de Aristóteles. El deseo de saber, acaso el apetito por conocer, igual que el asombro, serían el inicio de toda indagación y, por lo tanto, de la filosofía; concebida así, de manera espontánea, la filosofía sería común a todos los seres humanos.

Posiblemente sea cierto, pero no es menos cierto que, aun cuando el deseo de saber sea una condición necesaria para hacer filosofía, es evidente que no basta con el solo deseo de saber para que pueda haber filosofía: hace falta otra condición, la suficiente.

Porque la filosofía en sentido estricto es actividad que guarda estrecha relación con la acción de dudar y, por lo tanto, con la posibilidad de establecer criterios válidos y universales de certeza. Es también cierto que pensar así exige protocolos rigurosos, por un lado; y que la filosofía es una actividad relativamente nueva, por otro. Si lo que aquí establezco fuera verdad, sería necesario hacer un corte, acaso ese corte que algunos filósofos llamaron el corte epistemológico, para diferenciar dos formas de pensar: una, ingenua; otra, rigurosa. La filosofía en sentido estricto habría nacido en Jonia y estaría asociada a modos de pensar que rechazan la sabiduría tradicional, la sabiduría que repite los dichos de los ancianos, lo que guardan los códigos o lo que anuncia el oráculo.

Recordemos, entonces, la clara distinción establecida por Pitágoras, quien no se consideraba σοφός, sabio, sino amante de la sabiduría.[37] ¿Qué indica la diferencia hecha por Pitágoras? Σοφός es el hombre que sabe, sí, pero ¿qué es lo que sabe? ¿En qué se apoya lo que sabe? Σοφία designa entre los helenos, en su origen, una habilidad manual (por caso, la capacidad del carpintero para hacer una nave). Tal vez haya significado, en tiempos homéricos, ver con claridad.[38] Pitágoras se diferencia de los

Siete Sabios: él no pertenece a tal categoría de hombres; es un hombre que ama la sabiduría pero que no es sabio; es hombre que no sabe; que no sabe, al menos, a la manera en que saben los Siete Sabios; como Sócrates, podría decir que sabe que no sabe. Amar la sabiduría se traduce, así, en una actitud, en un esfuerzo: dudar, indagar, tener la capacidad de renunciar a un falso saber para fundar otro, sólido, riguroso. Eso sería filosofía: amor a la sabiduría.[39]

Se podría decir que todos los pueblos, en cualquier etapa de su desarrollo, han pensado y ofrecido explicaciones del mundo; que han elevado normas de convivencia y que se han expresado en palabras (ya que no hay pensamiento sin el uso adecuado de una lengua, sea natural o artificial). Es verdad. Sin embargo, hemos de preguntar por el significado de esta palabra, pensamiento. Todos los pueblos piensan, todos los pueblos hablan, sin género de duda. Lo que aquí y ahora debemos hacer es interrogarnos por la función de la palabra. Reflexionemos en que el verbo pensar tiene la misma raíz que los verbos pesar y pender: pues las palabras pesan y entran en la balanza de la razón, donde las sopesa la inteligencia. En buen romance y para cumplir con esa función, las palabras necesitan pasar por el tamiz del gusto. La lengua, en el doble sentido de órgano del gusto y de instrumento del habla, sopesa y cierne (o discierne) las palabras.

Aristóteles inicia la Metafísica, lo dije, con esta sentencia categórica: Todos los hombres desean, por naturaleza, saber.[40] ¿Qué quiere decir, en verdad, esta proposición audaz? Φύσει (de φύσις) no tiene, en Aristóteles, el mismo sentido que la voz naturaleza guarda entre nosotros, que oponemos sociedad y naturaleza. Para el Estagirita, naturaleza no se opone a sociedad: φύσις se opone a νόμοι, a lo que se acepta sólo por convención. Para Aristóteles, lo más reciente en el orden de la generación es lo primero en el orden de la naturaleza; de allí que el hombre sea, por naturaleza, ζῷον πολιτικόν, ciudadano, el habitante de la πόλις, de la Ciudad-Estado, que no es en manera alguna un producto natural, tal como lo entendemos hoy.[41]

Además, Aristóteles usa el verbo εἶδω, que produjo las palabras españolas idea e ídolo, asociadas a las acciones de ver e imaginar, pero no usa el verbo σοφίζω (que dio el sustantivo σοφία) ni el verbo γινώσκω (que produjo el sustantivo γνῶσις que, a su vez, produjo en español el verbo conocer).

Adviértanse cuántas equivalencias y cuántas desigualdades, cuántas identidades y cuántas diferencias, a un mismo tiempo posibles y difíciles, hay entre estas tres lenguas, el griego, el latín y el español, cuando se intenta traducir la sentencia inicial de la Metafísica: Todos los hombres desean, por naturaleza, ¿qué? ¿Qué desean todos los hombres, los seres vivos que habitan en ciudades? ¿Saber imaginar, conocer? Hay pueblos, hay hombres, hay épocas enteras, para los cuales esto que hoy se llama sabiduría es algo impensado, algo que no se debe ni se puede tocar ni ver ni aun menos decir. El nombre de Jehová no designa, en hebreo, sino un hueco, un vacío, lo que no es, lo que es y no es; lo que no se debe, lo que no se puede decir, sólo esto: lo innombrable. Y lo que es innombrable está prohibido: no se puede conocer ni tampoco se puede decir; es tabú (para usar esa voz polinesia). Dar el nombre de algo o de alguien a otro, al que se habla, es entregarlo por entero, arrebatarse no sé si decir su esencia; tampoco sé si decir su cuerpo y su alma, ya que esas voces no eran de uso común por aquel entonces: entregarlo por entero, poseerlo, dominarlo, crearlo.

Lo que llevo dicho desea subrayar que la palabra guarda en algunos pueblos una función mítica o mágica: decir el nombre de algo o de alguien significa poseerlo; en otras ocasiones, incluso crearlo o, al invocarlo, otorgarle presencia, darle vida. Así, por ejemplo, cuando Heródoto dice que los primeros en creer en la existencia de un alma inmortal fueron los egipcios, afirma que hay helenos que profesan esa misma doctrina, pero que, aunque sepa sus nombres, no los escribirá,¹² pues conoce la fuerza que tienen las palabras (y, por supuesto, la fuerza que tienen las palabras que se escriben en las tabletas mágicas). Sobre los sepulcros y los misterios de los egipcios, Heródoto también dice que guardará silencio, en tanto que teme traicionar un secreto y producir, he aquí lo decisivo, un resultado nefasto por medio de la palabra, hablada o escrita.[42] Heródoto ya posee la mentalidad racional de los helenos y, sin embargo, pese a todo, teme hacer una invocación mágica, porque la palabra tiene, en los pueblos de pensamiento mítico, una función distinta a la mera función denotativa, propia de todas las lenguas indoeuropeas. El campo semántico que guarda la palabra en aquellos pueblos es más amplio que el solo campo de la referencia y abarca un espacio que va incluso más allá de la función metafórica.[43] La palabra, en los pueblos de pensamiento mítico, no tiene una función denotativa ni de

mero referente; no se limita a indicar: tiene una función creadora. Hasta los actos más nimios de los seres humanos, en esas culturas, están asociados a rituales y cumplen funciones que a nosotros, modernos, nos son ajenos: “Una de las principales diferencias que separan al hombre de las culturas arcaicas del hombre moderno reside justamente en la incapacidad que este último tiene de vivir la vida orgánica (y en primer lugar la vida erótica y la nutrición) como un sacramento”,[44] dice Mircea Eliade. Añade: “El psicoanálisis y el materialismo histórico han desdeñado el valor, se diría incluso que la función, completamente diferente en relación con el sentido moderno, que poseen el erotismo y la nutrición entre esos pueblos. Esos actos son, para el moderno, sólo actos fisiológicos”, en tanto que son, “para el hombre de las culturas arcaicas, sacramentos, ceremonias por intermedio de las que se puede comunicar con la fuerza que representa la Vida misma”. Esto lo hallamos aún hoy en los pueblos originarios de América. Dice Rigoberta Menchú, indígena que pertenece a la cultura maya-quiché: “También se les pide permiso a las plantas que se cortan cuando hay necesidad. Todas las cosas para nosotros tienen su día sagrado”.[45]

Durkheim y Mauss han demostrado que los sistemas de clasificación, entre los pueblos de mentalidad mítica, están directamente asociados a la división en clanes, a los métodos de organización social y al orden que guarda cada clan en el trazo del poblado. También señalan que las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; dicen así: “Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido de clases de hombres en las cuales esas cosas han sido integradas”.[46] Por lo tanto, el sistema de clasificación y de taxonomía al que estamos acostumbrados, el sistema heredado de los griegos y, en particular, de Aristóteles, ese sistema que ordena plantas y animales por género próximo y diferencia específica; el sistema lógico de las categorías, tiene su origen, Durkheim y Mauss dixit, en nociones extralógicas: así, pues, “decimos que las especies del mismo género sostienen relaciones de parentesco; llamamos a ciertas clases familias; la palabra género, ¿no designaba primitivamente un grupo familiar (γένος)? Estos hechos tienden a hacernos conjeturar que el esquema de la clasificación no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que es el resultado de una elaboración en la que entra toda una serie de elementos extraños”.[47]

Las categorías que hemos de poner en función, cuando se trata del pensamiento mítico, son distintas a las categorías filosóficas. El espacio sagrado no está separado del espacio profano; la palabra no sólo tiene función evocativa o denotativa sino que, como dijimos, posee una fuerza productora; el ritual impera en el conjunto de la vida social; el orden cósmico reproduce el orden social y, especialmente, el orden jerárquico de la vida de los clanes; la danza, el canto y el ritual se encuentran íntimamente unidos. Cuando Bernardino de Sahagún recibe la información proporcionada por el tlamatine náhuatl, en el Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco o en el convento de Tepeapulco, hemos de ser conscientes de un hecho: el sabio náhuatl ha sido desprendido de su contexto. El texto que le proporciona el informante, en lengua náhuatl, al sacerdote franciscano, en una celda monástica, no está ya asociado al ritual; no es acompañado por la danza ni por el canto ni por la ceremonia en la que era producido, en la explanada que rodeaba la pirámide, el teocali. Algunos textos de los misioneros españoles, en los que se recogen sentencias o dichos nahuas, se inician con estas palabras, significativas sin duda: “Aquí está lo que se sabe”. El adverbio aquí denota que el índice muestra cierto dibujo en un códice, lo que a su vez desata la palabra: el flujo verbal, repetido y memorizado por la tradición (ese códice, obra de la idolatría, luego ha de ser quemado o destruido).

Pensamientos en diálogo

Lo que Aristóteles dice es que el hombre desea conocer, hallar el fundamento de lo que sabe y de lo que dice: sigue el camino de Heráclito, el camino del hombre que entró en sí mismo y se enjuició y no se satisfizo con los conocimientos heredados de la tradición; el hombre que supo cómo el oráculo de Apolo emitía señales inciertas y que sólo quien se apoyaba en lo que era común a todos, la palabra, la lengua, la razón, el λόγος, podía, a pesar de que lo oyeran a él, a Heráclito, ese hombre, digo, podía saber que no lo oían a él sino que oían a un instrumento universal; que oían el sonido, dulce y terrible a la vez, que se produce cuando el hombre habla y hace uso

de su razón. Todos los pueblos piensan, todos los pueblos hablan, todos los pueblos poseen un conocimiento.

No quiero de ninguna manera decir que haya lenguas estrictamente “filosóficas” y lenguas que no lo sean. No suscribo las tesis de Martin Heidegger, quien privilegia las lenguas griega y alemana por encima de todas para así otorgarles el carácter de ser las únicas lenguas filosóficas. Por el contrario, quisiera recordar que Leibniz, el primero de los grandes filósofos prusianos, no escribió en alemán, sino en latín y en francés; que el desarrollo de la filosofía en lengua alemana es fenómeno reciente: nació en la periferia de esa lengua, en la Prusia Oriental, en Königsberg; que los libros de Kant se publicaron en Riga, en Letonia. Así, aun cuando en todas las lenguas se pueda pensar, cada lengua posee un régimen específico. Clavijero ha dicho que la lengua mexicana es apta para tratar “las materias de la metafísica, pues es difícil encontrar otra que abunde tanto en nombres abstractos”. Advierto, sin embargo, que en la lengua náhuatl no se produjeron, de manera espontánea, estos conceptos filosóficos, sino que los monjes peninsulares tradujeron, del latín y del español al náhuatl, los conceptos de la filosofía escolástica, además de los conceptos teológicos que eran de su interés.

Ernst Cassirer, quien conoció a fondo las investigaciones del antropólogo Konrad Theodor Preuss (autor de la Expedición Nayarita, el antropólogo genial que indagó con enorme respeto los mitos de coras y huicholes), sostiene, apoyado en Preuss, repito, que la palabra, entre coras y huicholes, “no representa” a la cosa sino que es la cosa; que la palabra y el nombre, en ellos, no designan ni significan, sino que son y operan; que los rituales míticos y las danzas no son ni representaciones ni espectáculos sino que quienes participan en la danza ritual cora o huichola se vuelven, por el proceso que de manera necesaria produce el rito, dioses o astros (blancos o negros, diurnos o nocturnos). Quien conoce el verdadero nombre de una persona, de un dios o de una entidad maligna puede apropiarse del poder de que aquel dispone.[48] ¿Aún conserva esta función la palabra en los pueblos originales de México? Sí, la conserva. Debemos hacer destellar esta función de las lenguas vivas de México y luego contrastarla con la función que tiene la palabra en el español, una lengua universal, que nos pone en contacto con el mundo.

Aquí y ahora, tal vez por primera ocasión en un congreso de filosofía, al menos en México, han alzado su voz hablantes de lenguas amerindias. Las voces de un náhuatl, un maya tseltal, un yoreme, un huichol, han establecido un diálogo fructífero con otras lenguas, con filósofos que se expresan en lenguas occidentales, indoeuropeas. Nuestro congreso fue convocado bajo el lema de Diálogo de lenguas y culturas. El diálogo hace destellar la palabra y logra que los argumentos se entrecrucen: quienes hablan escuchan y aceptan los argumentos del otro. Las lenguas universales del continente, el inglés, el francés, el portugués y el español, han convivido en el espacio con lenguas amerindias. Unas llevan a la raíz, a lo que nos otorga identidad y, por lo mismo, nos hace diferentes.

Dije al principio de mi intervención que la filosofía en México apenas tenía setenta años de vida. ¿Por qué? Recordaré lo señalado por Gallegos Rocaful: ya establecida la filosofía en la Nueva España, en el siglo XVI, esta responde al reto de la nueva realidad y da cuenta de la cultura, las lenguas y los hombres del país. Empero, la filosofía se estanca en el siglo XVII. Gallegos Rocaful afirma: “En todo el siglo no se publica ni una sola obra filosófica, aunque sigue habiendo excelentes maestros” y añade: en el siglo XVII, “el pensamiento de Europa se aparta decididamente de la escolástica y corre por otros cauces, que no son del gusto que sigue prevaleciendo en España y en Nueva España”.[49] Gallegos Rocaful sólo destaca la obra cimera de Sigüenza y Góngora, que es ejemplo de independencia intelectual en la densa oscuridad dinástica de los Austria. ¿Qué ha sucedido? España y Nueva España se hallan inmersas en plena Contrarreforma. Europa, en cambio, se moderniza, desarrolla nuevas tecnologías, el capitalismo sienta sus fueros. Por lo que a la filosofía corresponde, como ya lo dije, avanza con ímpetu el pensamiento en las lenguas propias de cada nación.

Sólo hacia finales del siglo XVIII empieza a surgir, en la Nueva España y bajo el impulso de las reformas borbónicas, una nueva actitud filosófica y científica, cuyo más alto ejemplo es, a mi juicio, José Mariano Mociño, el verdadero autor de los textos filosóficos de las Gacetas de Literatura.[50] Tras la independencia, viene otra etapa de estancamiento y la filosofía vuelve a cobrar fuerza apenas en el último tercio del siglo XIX, por el impacto de las enseñanzas de Gabino Barreda y la filosofía positivista. Ese

esfuerzo se pierde y se recobra después de 1940, cuando arriban al país los transterrados españoles. No ha habido continuidad filosófica en México; hemos avanzado a saltos.

¿En qué situación se encuentra la filosofía en México? Quisiera decir que ahora, pese a todos los ataques de que ha sido y es objeto, nuestra filosofía goza de cabal salud. Su carácter profesional lo obtuvo desde los años cuarenta, insisto, por el trabajo de los filósofos españoles transterrados y se ha desarrollado con vigor a partir de que lograra su carta de naturaleza la generación del Hiperión, varios de cuyos miembros estudiaron en Europa y aportaron ideas renovadoras a nuestro pensamiento. Hacia los años sesenta, la filosofía mexicana irradiaba luz desde un solo foco: la ciudad de México, en especial desde la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. El panorama ha cambiado desde entonces y la filosofía se ha diversificado. En la ciudad de México han surgido otros puntos donde se hace filosofía, en especial en la UAM-Iztapalapa. También en Xalapa, Morelia, Zacatecas, Puebla, Monterrey, Culiacán. La diversidad no es sólo espacial; lo es en sus objetos de investigación, en sus principios, en sus tendencias. Es verdad que no se puede decir que haya una filosofía mexicana, en el mismo sentido en que decimos que hay un idealismo alemán, un empirismo inglés, un racionalismo francés. Empero, es posible que la cantidad se transforme en calidad y que nuestra filosofía dé un salto hacia delante. Para que esto suceda, es imprescindible que se consolide el estudio de la lengua española y que se amplíe la enseñanza de las humanidades.

¿A qué reto se enfrenta nuestra filosofía hoy? Al reto de participar de un modo activo en la transformación de la sociedad para ofrecerle un modelo de rigor y de congruencia. La filosofía debiera dar, con humildad pero sin concesiones, lo mejor de sí misma y demandar el cultivo de aquello que nos eleva por encima del horizonte animal: el amor a nuestra lengua; el desarrollo de un pensamiento firme, audaz, moderno, el que nos demanda el mundo global en el que estamos inmersos (y que no podemos evadir).

La filosofía en México ha adquirido mayoría de edad: se expresa en una lengua universal: el español nos pone en contacto con el mundo. El diálogo con las lenguas de los pueblos originarios nos hace entrar en el espacio del pensamiento mítico. Ideas que tienen minutos de vida conviven con ideas

nacidas siglos atrás. El universo y la raíz; el tiempo moderno y el tiempo mítico: ejemplos de que la evolución no sustituye sino que asimila los estigmas de las especies anteriores, en el caso, los fósiles culturales. ¿Somos fósiles culturales? La paleontología o la arqueología, ¿deben estudiar lo que somos y lo que hacemos? No lo creo. Lo que aquí y ahora se demuestra es que la filosofía hecha en México, en la lengua universal que es el español, ha adquirido pleno vigor y dialoga con todas las lenguas, en plano de igualdad.

[30] [Primera versión: Día Internacional de la Filosofía, UAM-Iztapalapa, México, 18 de noviembre de 2010; segunda versión: XVI Congreso Interamericano de Filosofía, Mazatlán, Sinaloa, 3 de diciembre de 2010; versión definitiva: El Colegio de Sinaloa, Culiacán, Sinaloa, 20 de enero de 2011.](#)

[31] [De fray Alonso de la Vera Cruz se ha publicado, en México, una buena cantidad de títulos. Destaco algunos de ellos: Investigación filosófico-natural. Los libros del alma, introducción, versión y notas de Oswaldo Robles, México, Imprenta Universitaria, UNAM, 1942; Libro de los elencos sofísticos, versión de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1989; De dominio infidelium et iusto bello, libros I y II, introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2000; De dominio infidelium et iusto bello y Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa, edición crítica \(completa y bilingüe\), traducción y notas de Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2007; Antonio Gómez Robledo, El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz. Con una antología de textos, México, Porrúa, 1984. Por otra parte y por lo que toca al desarrollo de la conciencia europea sobre América, es necesario acudir al libro, clásico ya, de Edmundo O'Gorman, La invención de América. Investigación acerca de la estructura del nuevo mundo y del sentido de su devenir, México, FCE, 1958. Por lo que corresponde a la historia misma de la filosofía en los dos primeros siglos de la Colonia, nada mejor, a mi juicio, que el libro de José María Gallegos Rocafull, impecable en tantos sentidos, El pensamiento](#)

mexicano en los siglos XVI y XVII, México, Ediciones del IV Centenario de la Fundación de la Universidad de México, UNAM, 1951.

[32] Véase Antonio Gómez Robledo, Política de Vitoria, México, Imprenta Universitaria, UNAM, 1940, pp. VI, 51 y ss.

[33] En 1539, a instancias del primer obispo, fray Juan de Zumárraga, llegó a la ciudad de México Juan Pablos (Giovanni Paoli), y en ella estableció la primera imprenta de América, apenas dieciocho años después de la conquista de México-Tenochtitlan. Véase Joaquín García Icazbalceta, Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600 (1ª ed., 1886); nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1954.

[34] Sergio Méndez Arceo, La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las Reales cédulas de erección, México, Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, UNAM, 1952.

[35] Mauricio Beuchot, “La lógica de Antonio Rubio”, en Lógica y metafísica en la Nueva España, México, UNAM, 2006, p. 65 y ss. Véase también la obra, ya citada, de J. M. Gallegos Rocafull, pp. 297-315.

[36] Carlos de Sigüenza y Góngora, Libra astronómica y filosófica, presentación de José Gaos y edición de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1959. La primera edición de la obra se hizo en la ciudad de México por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, en 1690.

[37] Cicerón, Disputas tusculanas, Libro V, capítulos 7-11, introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, UNAM, 1978. Las palabras de Pitágoras, que reproduce siglos más tarde Cicerón, son por sí solas elocuentes: “Raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos” (V, 9).

[38] Véase Pierre Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, París, Librairie Klincksieck, 2009, bajo la

entrada σοφός.

[39] Si en griego σοφία está asociada a la habilidad manual, en cambio, en latín (y en español) la sabiduría se encuentra asociada a otra actividad por completo distinta. Los helenos pusieron el acento en la actividad manual; los latinos, en la capacidad de discernir los sabores, o sea, en el sentido del gusto. Los griegos subrayaron la habilidad manual: la mano en tanto que instrumento y, con ella, la mente que dirige la mano; los latinos, en cambio, acentuaron la función de la lengua. Fue Ennio, según se sabe, el que inventó la palabra latina sapientia y la hizo equivalente de la voz griega σοφία. Véase, pues, la diferencia abismal de los significantes, la imposible igualdad de los significados. La raíz sapio, -is, que produjo la voz sabiduría, es la misma que dio, en español, el verbo saborear y el sustantivo sabor: por eso, latinos y hablantes de lenguas romances gustamos los sabores, tenemos el sentido del gusto, discernimos palabras y pensamientos. La palabra helena σοφία y la voz latina sapientia son, al mismo tiempo, equivalentes y distintas. Como en toda proposición filosófica, como en toda metáfora: el verbo ser, en su función de cópula, logra sólo una igualdad parcial entre diferentes.

[40] He aquí el texto griego de la Metafísica: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (980 a). La versión latina de Guillermo de Moerbeke, hecha en el siglo XIII, dice: Omnes homines natura scire desiderant. (Moerbeke usa el verbo scio, -is, que fue luego sustituido por el verbo sapere.) Por su parte, la versión española de Valentín García Yebra establece: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”.

[41] Aristóteles, Política, 1278 b y Metafísica, 988 a.

[42] Heródoto, Historias, II (Euterpe), 123.

[43] Heródoto, ibíd., 170.

[44] Véase Paul Ricœur, La metáfora viva, trad. Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2001, y Jacques Derrida, “La mitología blanca”, en Márgenes de la filosofía, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2006.

[45] Mircea Eliade, Traité d’histoire des religions, París, Payot, 1953, p. 40.

[46] Elisabeth Burgos, Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, México, Siglo XXI, 1985, p. 90.

[47] Émile Durkheim y Marcel Mauss, “De quelques formes primitives de classification. Contribution à l’étude des représentations collectives”, en Marcel Mauss, Oeuvres, t. II, Représentations collectives et diversité des civilisations, París, Minuit, 1969, p. 83.

[48] Ibíd., p. 18.

[49] Ernst Cassirer, Filosofía de las formas simbólicas, trad. Armando Morones, México, FCE, 1972, volumen II, “El pensamiento mítico”.

[50] José María Gallegos Rocaful, “La filosofía en México en los siglos XVI y XVII”, en Mario de la Cueva y otros, Estudios de historia de la filosofía en México, México, UNAM, 1963, p. 140.

6. Don Quijote y el problema de la justicia[51]

Antes de entrar en el asunto que habrá de ocuparnos, aquí y ahora, o sea, el tema de la justicia en la obra, prodigiosa, de Miguel de Cervantes, permítanme que haga algunas consideraciones de carácter general respecto de la lengua española, hoy.

El español está constituido por una compleja variedad de hablas y dialectos. Es uno y múltiple a la vez. Lo diré de modo breve: es la unidad de lo diverso. No es igual observar (y hablar) el español desde la península ibérica que observarlo (y hablarlo) desde América. El español es, sin duda, una lengua universal que posee múltiples centros (dicho de otra manera: carece de centro). Como lo señaló Nicolás de Cusa a propósito de asunto distinto, podría decirse que la lengua española tiene su centro en cualquier parte y su circunferencia en ninguno. Lo que he dicho parece banal. No lo es, en modo alguno. Hasta hace poco tiempo, el famoso Diccionario de la Lengua Española (DLE, antes conocido vulgarmente por el acrónimo DRAE) se valía del método de contraste entre el español de América y el español de España.

El método tiene su razón de ser en diversos hechos: en la antigüedad misma de la lengua en la península, que es su origen; en la extraordinaria calidad de los lingüistas y filólogos de la Real Academia Española (RAE) porque ella elaboraba por sí y ante sí el diccionario. Pero hoy, por el contrario, en tanto que la Asociación de Academias de la Lengua Española (Asale) existe y trabaja, el diccionario lo redactan y lo aprueban todas las academias de la lengua. Por lo tanto, el método actual consiste en contrastar el español que se habla en todos y cada uno de los países de la lengua entre sí y ya no sólo el español de América con el de España. Pues el castellano, la lengua de una pequeña región de la península ibérica, se volvió español, una lengua universal, cuando cruzó el Atlántico y le sirvió de lingua franca a vascos, catalanes, gallegos y castellanos. Hoy es la lingua franca de los pueblos amerindios y nos comunica con el universo. Esto indica, a mi juicio, un

asunto de importancia extrema. El español es una lengua universal precisamente porque es la lengua hablada no sólo por más de 500 millones de personas en el planeta, sino porque es la lengua oficial (de iure o de facto) en 23 países, en cuatro continentes. Europa tiene el 9% de hablantes, en tanto que América posee el contingente mayor: el 90%. Pero también se habla español en Asia y en África. Añado que en el XV Congreso de las Academias, celebrado en México el mes de noviembre pasado, se admitió la petición de la Academia de Guinea Ecuatorial para incorporarse como la XXIII academia de la Asale; luego, en Puerto Rico, al término del VII CILE se le admitió formalmente. De manera que hay una Academia de la Lengua Española en Europa (la RAE), una en Asia (Filipinas); otra más en África y las veinte restantes son, todas, de América (las más recientes, las de Puerto Rico y Estados Unidos).

Así, pues, hablo (hablamos) desde un topos determinado. Ese lugar no es sólo geográfico sino también lingüístico. En mi caso particular, hablo desde un sitio que estimo luminoso: el español de México. Soy un occidental del Extremo Occidente y, por lo tanto, poseo una raíz mesoamericana en mi cultura y en mi habla. También estoy hecho de maíz, como deseaba el guatemalteco Miguel Ángel Asturias y en mí se integran el aguacate (no la palta); las diversas especies de chile (no el pimienta ni el ají); mastico la papa (y no la patata); en México, bebemos el jugo de los cítricos y de las frutas (no el zumo); nos alimentamos con jitomate (y no con tomate, aunque todos estos vegetales sean lo mismo, o casi lo mismo). Así, en América usamos un sinnúmero de voces que vienen de nuestras lenguas originales (en las citadas, unas vienen del náhuatl, otras del quechua, en tanto que jugo y zumo son castizas).

Para que se capte de mejor manera lo que he dicho, acaso sea conveniente acudir a la Historia de la lengua española, libro lleno de erudición, obra de Ramón Menéndez Pidal. No omito decir que ese libro concibe la historia de nuestra lengua desde la península ibérica; registra su historia desde un topos lingüístico preciso y determinado. Tiene un capítulo, que no vacilo en calificar de espléndido, sobre las toponimias originales de España, que denuncia la posible existencia de una lengua arcaica, preibérica, tal vez precéltica, de donde provienen esos topónimos. El libro tiene capítulos extraordinarios sobre el lenguaje de los escritores peninsulares, de Cantar

de mio Cid en adelante, pero sólo menciones marginales de los escritores americanos (alguna breve referencia a Sor Juana, una nota sobre Guaman Poma de Ayala, otro poco de Rubén Darío, alguna alusión al por entonces joven Jorge Luis Borges). Apenas un capítulo sobre el español de América (en tanto que incorpora léxico o formas al español general: maíz, canoa, huracán, cacique, hamaca: vienen de las lenguas del Caribe; tomate, chocolate, aguacate, del náhuatl; cancha o guano, del quechua, en fecha más reciente). No hago reproches. Me limito a consignar los hechos. Añado que el español de América empezó a cobrar distancia del europeo, fundamentalmente en los siglos XVII y XVIII, sobre todo en este último. Por esta razón, insisto en decir que hablo desde mi español, el español de México, mi lengua materna, mejor, mi lengua matriz, como la ha llamado Emilio Lledó, la lengua en la que concibo mis pensamientos, la lengua en la que se desarrolla mi sensibilidad.

En las circunstancias descritas, ¿qué impacto ha tenido la idea, así sea vaga, de la justicia, como se despliega en El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha? Ninguno de ustedes ignora que la voz española justicia viene de la latina iustitia y esta, a su vez, del sustantivo ius, que se ha traducido habitualmente por derecho. Sin embargo, las palabras ocultan (y revelan, por supuesto), grandes secretos en su interior. Si se examinan con atención los dos términos (ius y iustitia), de inmediato se advierte que en la mentalidad romana se hallan indisolublemente unidos. Esto indica que no puede haber iustitia sin ius y que un concepto deriva del otro. No sucede lo mismo con la voz española por la que se ha traducido el concepto de ius: derecho. Atrae la atención que las lenguas occidentales modernas utilicen el mismo término para traducir la voz ius: en francés, droit; en italiano, diritto; en portugués, direito; en inglés, right; en alemán, recht. Creo que se percibe con claridad que, sin importar que la lengua sea romance o anglosajona, la voz indica algo semejante: lo recto. Por consecuencia, cierto sedimento de carácter bárbaro debe estar en la raíz de nuestra palabra derecho: ¿acaso la idea de la vara, recta (o derecha) que tenía en su mano el juez que administraba la justicia? ¿Recuerdan que Don Quijote le exige a Sancho, entre las varias recomendaciones que le hace para cuando ejerza la función de gobernador de la Ínsula Barataria, que jamás tuerza la vara de la justicia?

Hay algo más en aquel sustantivo latino, ius. Émile Benveniste ha puesto en relieve que el verbo que le corresponde es iuro, jurar. Así, tanto Benveniste cuanto Ernout y Meillet nos han hecho evidente la relación que existe entre ius y iuro: hay un ritual, de orden mítico y religioso, cuando alguien jura: al jurar se compromete, pone en juego su conciencia (y su existencia entera) en el Teatro de la Justicia. Este vínculo se ha perdido en la relación que se produce entre las nociones occidentales de derecho y de justicia (etimológicamente, no guardan relación entre sí). En Roma, el ius iurandum era un juramento, codificado y ritualizado, aunque se había hecho ya por completo laico e indicaba tan sólo una relación con la ley.

Además, ius, en tanto que fórmula dicha, guarda estrecha relación con δίκη, voz helena que, de acuerdo una vez más con Benveniste, significa indicar, mostrar, pero sin que el verbo haga alusión al gesto, al índice, sino a la palabra: se trata de mostrar, por intermedio de la voz autorizada del juez que emite la sentencia, para indicar la rectitud de la norma. Todavía hoy se afirma que se dicta una sentencia (aunque se haya perdido toda relación mítica con las fórmulas).

Juego de espejos

Hechas las consideraciones anteriores, entremos en el tema sobre el que mi querido amigo Javier Quijano pidió que conversáramos esta noche: el problema de la justicia en la obra de Cervantes. Si examinamos el desarrollo y la estructura de El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, vemos que se despliega en un arco que va de las líneas con las que se abre la I Parte del Quijote a las últimas de la II Parte: es la vida de un hombre de 50 años desde el momento en que se convierte en Don Quijote hasta su muerte. Por un lado, desde el inicio, advertimos cómo ese hombre se obsesiona con ciertas palabras que halla en los libros de caballerías. El narrador (del que no sabemos quién es y que pronto empieza a jugar con nosotros) dice que no se quiere acordar del lugar donde vive el personaje y hasta disimula su nombre (que oscila de Quesada a Quijada, de Quijana a

Quijano). Lo decisivo es que este personaje se ha de conceder un nombre y poner sobre sí un disfraz, por el cual se transforma en otro, muy diferente al rústico aldeano que antes era. Así, le dice a su vecino: Yo sé quién soy y sé que puedo ser los Doce Pares de Francia y aun los Doce de la Fama. Alonso Quijano se convierte en Don Quijote por obra de unas palabras y a través de un proceso arduo por el que cubre su cuerpo con un disfraz: la máscara no lo oculta, lo revela, mejor, lo transforma. Los héroes de las historietas modernas cubren su rostro; pero Don Quijote no. Todos pierden su identidad cotidiana para volverse otro. Esta transformación no es en modo alguno inocente: el hombre es fruto de su propio deseo. Alonso Quijano se desea como lo que no es, como otro, distinto y, sin embargo, semejante a los héroes de las novelas de caballerías (que superan, sin duda, a Ruy Díaz de Vivar, el Cid). Preguntaré qué sucede. El narrador dice que Alonso Quijano pasaba los días de claro en claro y las noches de turbio en turbio, de manera tal que la lectura le secó el cerebro y le hizo perder el juicio.

El asunto parece transparente. El gran arco de la novela va desde que un hombre, hasta ese momento cuerdo, pierde la razón por obra de unas desgraciadas palabras, se lanza a la ventura y, finalmente, recupera la razón y muere. Pero ¿es así, tan sencillo? Si lo fuera, sería en extremo grave: la vuelta al uso de su razón le habría causado la muerte. La primera pregunta que nos surge es esta: a pesar de que lo diga el narrador, ¿está loco, en verdad, Don Quijote? La segunda pregunta, si la respuesta a la primera fuera positiva, sería otra: ¿en qué consiste la locura de Don Quijote? Si Don Quijote y sólo Don Quijote está fuera de sus goznes, el resto de los hombres, ¿está cuerdo? Si Don Quijote está loco y ha perdido la razón, ¿el resto de los hombres no? Se opone aquí la razón de unos hombres a la sinrazón de otro, a la irracionalidad de un solo hombre. ¿Un solo hombre es irracional, Don Quijote, y se opone al mundo, que es racional, y a los hombres que son también racionales?

El asunto se complica. Porque si Don Quijote es el único loco, querría decir que, por oposición, el mundo al que se enfrenta es racional. Lo racional es real y lo real es racional, postuló Hegel en su Filosofía del derecho. Si esto fuera así, querría decir que Don Quijote, hombre irracional, está fuera de la realidad y que la realidad lo expulsa de su seno. Preguntemos qué decimos cuando decimos la palabra real. Real viene de res, palabra polisémica que

suele traducirse por tema, asunto, cosa. El término latino, asociado a nascor (nacer) produjo nadie y vinculado a su participio, la voz nada. En alguna lengua romance, la voz res indica la negatividad pura: rien, en francés, mienta la nada (equivalente a néant); res en catalán significa no. Algo de semejante ocurre con la voz latina persona, la máscara que cubría el rostro del actor de teatro: esta voz, en francés, significa nadie. Añado que lo mismo pasa si se pregunta por el origen de la lengua y por la propiedad de las palabras. ¿Quién hace la lengua? Nadie, lo sabemos. ¿A quién le pertenece la lengua? A todos y a nadie: en fin de cuentas, Todos somos Nadie, el Otro Nombre de Odiseo.

Volvamos a la fórmula hegeliana: lo racional es real y lo real es racional. Todo, en Hegel, se halla en contradicción y en desarrollo. Lo real y lo racional están en tensión constante. Quiere decir que lo real deviene racional y que, a su vez, lo racional se hace real. ¿Qué hay en el mundo al que se enfrenta Don Quijote? ¿Es del todo racional? Si lo fuera, la acción de Don Quijote carecería de sentido. Lo racional en este caso significaría lo recto y ajustado a derecho. Pero el Caballero de la Triste Figura se enfrenta a lo que considera, por el contrario, irracional y desea desfacer entuertos. Quiere decir que, para él, ese mundo que combate es tuerto, torcido; que a Don Quijote le corresponde enderezarlo, volverlo recto, apegado a derecho.

Un hombre solo, al parecer irracional, desea desfacer entuertos, o sea, poner otra vez el mundo sobre sus goznes. En este punto, Don Quijote guarda semejanzas con Hamlet. Este dice: The time is out of joint (el tiempo está fuera de sus goznes). El oficial Marcelo, que acompaña a Hamlet en las murallas del castillo, se asombra por la revelación del fantasma y exclama: Something is rotten in the state of Denmark.

¿Quién, qué ha enloquecido? ¿Sólo Don Quijote está loco? O, por el contrario, ¿están locos el tiempo (de Hamlet) y el mundo (de Don Quijote)? Si algo está podrido en el estado de Dinamarca, ¿qué está podrido en España? En Dinamarca, algo podrido se halla en el Estado, en las altas esferas del poder. En España, ¿qué? ¿Qué es lo real, qué lo racional? El mundo en el que batalla Don Quijote, ¿es a la vez real y racional? ¿Sólo él, Don Quijote, está loco? Hay aquí un juego de espejos, en uno de los cuales el autor, Cervantes, se divierte con nosotros. Adviértase: a Hamlet lo mueve

el deseo de venganza; a Don Quijote, en cambio, el deseo de hacer el bien. En ambos casos se trata de un anhelo claro de justicia; pero en Hamlet ese deseo se presenta en el nivel más alto del ejercicio de la política, mientras que en el caso de Don Quijote se trata de un hombre sin relieve que intenta, él solo, desfacer entuertos.

El escenario donde se mueve Hamlet es un castillo y él es un príncipe: su lucha es contra un rey, su tío, usurpador del trono y del lecho de su padre. Pero el espacio en el que Don Quijote desarrolla su acción es el campo de La Mancha y un conjunto de aldeas; es un rústico hidalgo de lanza en astillero y galgo corredor, que consume las tres partes de su hacienda en comer y la otra cuarta parte en vestir. Hamlet, príncipe y heredero del trono, lleva espada al cinto; es hombre de poder, un asesino (mata a Polonio y al rey, su tío). Don Quijote lleva lanza y espada, igual que Hamlet, pero no sabemos que haya dado muerte a nadie y sus aventuras para restablecer el orden dentro de un mundo enloquecido le llevan, por el contrario, a recibir una paliza tras otra. Hamlet se desplaza en las altas esferas de la política; Don Quijote en los niveles bajos y medianos de las aldeas españolas. En ninguno de los dos advierto la presencia del Destino, ni bajo la forma de algún oscuro oráculo (como en la tragedia de Edipo que, al tratar de evadir la sentencia de Apolo, lo que hace es cumplirla) ni bajo la mirada omnisciente de algún dios providente.

Hamlet y Don Quijote son seres humanos en total desamparo. Han nacido en el inicio de la Edad Moderna y no los protege ningún dios de bondad. Dios, el dios cristiano, está ausente; guarda un silencio ominoso en La Mancha y en el castillo de Dinamarca. No vemos a Don Quijote acudir a ninguna misa y el cura de su pueblo (hombre docto, graduado en Sigüenza) es sólo un personaje que ha leído novelas de caballerías y que discute con Alonso Quijano sobre asuntos literarios (quién es el mejor caballero, si Palmerín de Inglaterra o Amadís de Gaula). No hay en la novela ninguna discusión sobre temas religiosos. Hamlet y Don Quijote se desplazan bajo el silencio eterno de los espacios infinitos pero, a diferencia de Pascal, no elevan sus ojos al cielo ni sienten, como aquel, terror ninguno ante el silencio de la bóveda celeste, infinita. Son hombres de acción, buscan que el tiempo, enloquecido y fuera de sus goznes, vuelva a su lugar.

Shakespeare se vale de un instrumento literario de larga data para crear su personaje: el foro de un teatro. Cervantes inaugura un nuevo género literario, digo, la novela moderna. El tono en que habla Hamlet es el tono elevado, que viene de la tragedia griega. El tono en que se expresan lo mismo Don Quijote que su escudero es el tono del habla popular, el tono bajo del pueblo bajo. Las diferencias entre los dos personajes son abismales. Pero en el fondo late en ambos el mismo anhelo por la justicia: que las puertas del tiempo o del mundo vuelvan a sus goznes.

El gozne hace que las puertas giren sobre sí mismas, que se abran y cierren. La puerta del tiempo en que vive Hamlet; la puerta del mundo donde combate Don Quijote, ¿se abre o se cierra? ¿No hay puerta? La puerta, ¿se halla fuera de quicio? ¿Quién está desquiciado? ¿Don Quijote? ¿El tiempo? ¿El mundo? ¿La puerta? Algún día, ¿pero cuándo?, ¿estará la puerta firme y en sus goznes? Ese día, tal vez lejano, ¿dejará de haber entuertos? Entonces y sólo entonces, ¿morirá Don Quijote?

[51] [Jaime Labastida, “Ilustración e Independencia: José Mariano Mociño y la ciencia moderna”, en José Mariano Mociño y Martín de Sessé, La Real Expedición Botánica a Nueva España, doce volúmenes, México, Siglo XXI-UNAM, 2010, t. I, p. 31 y ss.](#)

7. ¿Filosofía o pensamiento mítico?[52]

Para ser completa, una historia de la filosofía, incluso de la misma ciencia, debería comenzar por una exposición de la mitología.

James George Frazer

A manera de preludio

Este texto es parte de un cuerpo mayor, una Historia de la filosofía en México (adviértase que no he escrito una Historia de la filosofía mexicana). ¿Otra historia de la filosofía en México?, se preguntará, tal vez con razón, el lector que tenga ante sus ojos el texto. Pero, a mi vez, pregunto: ¿existe ya, en verdad, una historia de la filosofía en México? En el caso de que esto sea cierto, ¿qué debe entenderse por una historia de la filosofía en México? Toda filosofía escrita o enseñada en México, ¿se ha de considerar filosofía mexicana? No, y por eso llamamos a nuestra historia una Historia de la filosofía en México y no una Historia de la filosofía mexicana: se estudiarán en ella varios modos de pensamiento; por lo tanto, el mito y la teología incluidos. También aquellas formas que influyen en la política y la educación, en tanto que nos interesa examinar sus vínculos con la vida social. Pese a todo, debe establecerse una diferencia entre un pensar simple y un pensar filosófico. ¿Se pueden considerar todas las formas de pensamiento surgidas en este país como si fueran de carácter filosófico? La historia de la filosofía en México que aquí se propone, ¿tiene límites temporales y geográficos? Sí, los tiene.

En relación con el límite geográfico de la historia, se podría decir que es de suyo evidente, pues abarca el contorno del mapa de México, tal como hoy

existe. Sin embargo, es evidente que la respuesta asume un carácter práctico, ya que traslada a toda época posible la situación actual. España, entonces, ¿dónde queda? La cultura y el mundo occidentales, presentes a lo largo y lo ancho del territorio y de la historia de México, ¿dónde? Somos occidentales del Extremo Occidente: el habla de la mayoría nacional posee historia propia, la que viene de la península ibérica desde hace más de mil años: tiene su raíz en el latín y, por lo tanto, en el conjunto de las lenguas que ahora llamamos indoeuropeas. No sólo eso: las primeras polémicas filosóficas acerca de la naturaleza del hombre americano nacen en la España renacentista y las sostienen hombres que hablan lenguas universales (el latín y el español). Acaso se deba decir, por eso, que el primer sistema filosófico que se produjo en México (mejor, en el territorio que fue el de la Nueva España) se vincula a las órdenes monásticas, al establecimiento de la Universidad Real y Pontificia y a la primera imprenta. Comprendía una vasta geografía, que iba de México a la península ibérica y la Europa culta de su tiempo. Es de suyo obvio que la polémica de Sor Juana con el obispo de Puebla se sitúa en torno al texto de un portugués, el del jesuita Vieyra; que Alonso de la Vera Cruz era discípulo de Francisco de Vitoria; que sus textos, publicados en México, podrían haberlo sido en Madrid: eran parte de la comunidad transcontinental que hablaba y escribía en latín. Además, la presencia súbita del hombre americano en la conciencia filosófica y teológica del europeo suscita problemas de enorme importancia que permiten la formación de una conciencia universal por la cual se asimila la presencia del Otro. No se puede entender palabra de la situación de la filosofía, en el primer siglo de la conquista y la colonización, sin que entremos en relación directa con la filosofía peninsular. La polémica habida entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda tiene lugar en la Corte española, en la ciudad de Valladolid: ¿podría dejarse a un lado? Es insoslayable cuanto la filosofía y la ciencia le deben a la invención de América; porque, lo sepa o no, Copérnico escribe *De revolutionibus orbium coelestium* sólo después y en cierto modo gracias a la gran hazaña colombina, que amplía por sí sola la dimensión del planeta.

Por lo que corresponde a los límites temporales de la historia de la filosofía en México, ¿qué decir? Si nos atuviéramos de modo estricto a los límites políticos de México, nuestra historia debería partir de la Independencia, cuando el país recibe carta de naturaleza y certificado de autonomía. Pero,

entonces, ¿dónde dejar el período colonial? Si se trata de raíces, estas se prolongan más allá y llegan hasta los pueblos amerindios clásicos que habitaban el territorio del que ahora consta nuestro país: el pensamiento de mayas y nahuas debe incorporarse a esta historia. Ciertamente, pero ¿de qué modo y bajo qué título? El pensamiento de nahuas y mayas clásicos, ¿es filosofía en sentido estricto? Miguel León-Portilla considera que sí y, a partir de sus tesis, nadie puede soslayar la discusión con lo que él postula. El problema no culmina en este punto: la forma de pensamiento de los pueblos amerindios clásicos, ¿está muerta o subsiste matizada ya por la inclusión de diversos aspectos del pensamiento occidental en las diversas etnias del país? Subsiste, es claro: ¿por dónde empezar, a dónde llegar? Asunto de límites, como dije. De México a Europa, del momento actual al mundo mesoamericano clásico; de este a los pueblos vivos del país. He aquí el propósito de nuestra historia. En relación con las lenguas de que se trata: del español al latín; del náhuatl y el maya a las lenguas que ahora hablan nuestros pueblos. Tenemos más preguntas que respuestas, más dudas que certezas.

El problema que hoy nos ocupa ha atraído apenas en fecha reciente la atención de los investigadores de la filosofía en México, de tal suerte que, podría decirse, la pregunta que interroga por el modo de pensar de los pueblos mesoamericanos, la pregunta ¿se trata de filosofía o de pensamiento mítico? es, en cierto sentido, nueva.

La historia de la literatura en México se iniciaba a partir de los primeros textos escritos en latín o en español en el territorio que antes fue el de la Nueva España, textos que, lo subrayo, en muchos casos asumieron forma de manuscritos: permanecieron inéditos por largos siglos, perdidos en los archivos de México y de España. La historia de nuestra literatura daba inicio con los textos latinos y españoles, pero no con las palabras nahuas o mayas de los primeros habitantes del territorio (hasta que no se editó el primer volumen de la Historia de la literatura mexicana, coordinada por el nahuatlato Georges Baudot y Beatriz Garza Cuarón).[53]

Las obras de Joaquín García Icazbalceta,[54] Francisco Pimentel,[55] Carlos González Peña,[56] Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde[57] y tantos más fueron así. De igual manera, la historia de la filosofía en México

arrancaba con los filósofos que enseñaron y escribieron en latín, los escolásticos que llegaron en el siglo XVI a las tierras conquistadas. En tanto que el primer filósofo que en Nueva España redactó textos filosóficos con carácter profesional fue Alonso de la Vera Cruz,[58] con él daba inicio la historia de la filosofía en México. Pero hoy nos hallamos obligados a despejar esta pregunta: ¿qué clase de pensamiento era el de mayas y mexicas? ¿Religión, filosofía, pensamiento mítico?

Es evidente que los misioneros del siglo XVI que excavaron en ese pensamiento y que trataron de comprender la mentalidad del hombre mesoamericano (en primer término, fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún)[59] nunca consideraron filosófica a esa forma de pensamiento. Tenían muy claro su objetivo: combatir a la religión indígena, que surgía ante sus ojos con el carácter diabólico de la superstición, con el tinte inequívoco de la superchería, invento del demonio. Si leemos con atención los textos de esos religiosos, en un arco que va de Andrés de Olmos a Joseph de Acosta,[60] o sea, del segundo tercio del siglo XVI al fin de ese mismo siglo, resulta evidente que en todos hallamos igual intención: luchar contra la idolatría que ha sumido al conjunto de las gentes del Nuevo Mundo en pecados nefandos. El combate, que al propio tiempo permitía la expansión de la palabra evangélica, era la causa única que podía justificar ante sus ojos la violenta entrada de España en las tierras americanas, que en principio no les pertenecía, como lo reconoce la Bula Inter Caetera, del papa Alejandro VI:[61] querían destruir todo signo de idolatría. Incluso las precisas (y preciosas) investigaciones etnológicas y teológicas de Olmos y Sahagún van acompañadas, de manera necesaria, de la lucha contra la religión prehispánica, obra, para ellos, del demonio. Destruir pirámides, derruir ídolos, quemar códices, relegar al olvido la vieja doctrina, bautizar miles de niños, arrancar de raíz ritos y falsas creencias de los indios, era una acción que se hallaba en total solidaridad con esta indagación etnológica. Para ellos, se trataba de conocer al enemigo para combatirlo mejor.

Por lo tanto, el concepto que aparece en el horizonte teórico de los misioneros es el de religión. En ningún fraile del siglo XVI asoma jamás la idea de que la forma que asume aquel pensamiento, el náhuatl, pueda ser algo distinto de una mera desviación del recto pensar teológico, establecido

por la revelación del Cristo. Esto, ¿era filosofía? Es obvio que no. ¿Mito o pensamiento mítico? Tampoco: esos conceptos sólo aparecen en la conciencia de los investigadores en el siglo XX, sin duda por la influencia de la etnología moderna, la mitología comparada y la investigación de los mitemas básicos de la humanidad, aun cuando, en sus inicios, el conjunto de estos estudios haya tenido el carácter de una sociología que comparaba las diversas religiones de una humanidad a la que, no por azar, se le daba el nombre de “primitiva”. [62]

Por lo que toca a Nueva España, fue apenas hacia finales del siglo XVII, en los trabajos de Carlos de Sigüenza y Góngora, por un lado, o, casi un siglo después, en la obra de Juan José de Eguiara y Eguren y, sobre todo, en una de las Disertaciones de Francisco Xavier Clavijero, por otro, que el asunto volvió a cobrar relevancia. ¿Qué clase de pensamiento era el de los antiguos mexicanos? Si ya había sido zanjada la cuestión de determinar el carácter humano (o no humano) de los indios; si había sido aceptado que tenían alma, en el último tercio del siglo XVII y en la segunda mitad del XVIII era preciso saber qué carácter tenía aquella forma de pensar. Pero el contexto teórico en que se planteó por entonces la discusión fue completamente distinto y la atmósfera intelectual en que tuvo lugar la polémica asumió un carácter diferente. El problema se desplazó del ámbito teológico al histórico. La religión católica había sido ya, en lo fundamental, consolidada, en lo material y en lo espiritual. Sólo varones de siglos atrás, imbuidos de la misma actitud que los misioneros del siglo XVI (como el jesuita Eusebio Francisco Kino), iban hacia el desierto del noroeste novohispano con objeto de sembrar en él la palabra del Evangelio (he escrito desierto en el doble sentido de desierto espiritual y geográfico: en él no vivía aún la palabra de Dios). [63] A diferencia de Olmos y Sahagún, Sigüenza estudia los códices mesoamericanos (en general, la cultura náhuatl) como objeto de un pasado a un tiempo heroico y remoto. Ya no le interesa combatir la antigua cultura, sino comprenderla de manera recta. Es posible que Sigüenza cometa errores históricos; que vea a los nahuas como descendientes de las antiguas tribus de Israel o los egipcios. Sin embargo, no es tal cosa lo decisivo. Lo que importa destacar es otro hecho: Sigüenza no ve en ellos ni en su cultura un objeto de idolatría que deba erradicarse. Ve, por el contrario, en la historia de los príncipes mexicanos, un objeto de estudio, que debe ser investigado con ojos claros y mente objetiva. [64]

Lo propio ocurre en Eguiara y Eguren. Sin embargo, el interés de este se sitúa en la polémica contra los llamados espíritus fuertes del siglo XVIII, que denigran al continente americano y sus habitantes, como lo ha mostrado con maestría Antonello Gerbi.[65] La polémica ya adquiere un nuevo matiz, de orden político y filosófico. Eguiara defenderá a los indígenas de las calumnias europeas. Se ocupará de su escritura, a su juicio apta para plasmar el pensamiento abstracto, incluso.[66] Eguiara apoya sus argumentos en el jesuita Kircher y en Sigüenza, en tanto que, al igual que estos, compara la escritura de los códices americanos con los jeroglíficos egipcios. Este problema se desarrolla, pues, desde su inicio, en dos vertientes. Por un lado, la que guarda relación con el habla de los mexicanos; por otro, la que se refiere al posible sistema gráfico de su representación. ¿Qué vínculo hay entre símbolo vocal y símbolo gráfico, entre la imagen acústica y la imagen plástica? Estos signos, acústicos o plásticos, ¿son aptos para crear, por sí solos, expresiones filosóficas? A pesar de todo, aquí el problema surge bajo la forma de la reducción. Es evidente que lo que hoy conocemos como texto náhuatl fue, en sus orígenes, tan sólo un torrente verbal. El código tenía carácter único. Olmos y Sahagún no podían hacer otra cosa que arrancar el himno de su contexto. Al colocar al informante en una celda monástica y poner ante sus ojos un código, desataban la memoria del sacerdote náhuatl: lo que este decía no estaba fonéticamente escrito y no era un texto: era figura, glifo, que hablaba al mismo tiempo a los ojos y a los oídos, como dice Humboldt.[67] Los glifos o los caracteres del código, hasta sus colores simbólicos, desataban el torrente verbal del sacerdote. Himno o canto, transcritos al manuscrito de Sahagún y que antes habían sido parte sustantiva del ritual (se acompañaban de la danza y el canto, hasta del sacrificio en algún caso); el himno, pues, arrancado de su contexto, aquí y ahora se ofrece bajo forma de otra cosa, digo, un texto, no importa si escrito en náhuatl (con esta grafía que traslitera su fonía al español) o en el propio español (en la columna en donde Sahagún transcribe e interpreta lo que dice el informante). En todo caso, lo importante, a mi juicio, es determinar el sujeto de la enunciación, o sea, de qué manera brota su discurso: el sabio náhuatl, transformado de súbito en informante que conoce la palabra evangélica (es un latino que se expresa en castilla), al desatar ante el monje español su torrente verbal, ¿pone en duda el saber tradicional? O, por el contrario, ¿sabe que este himno subraya lo que ya se sabe? Antes de ser objeto del análisis etnográfico católico, el

códice formó parte de un complejo ritual (el sabio nahua lo sabe). Insisto: el códice mesoamericano no es en su origen un texto, como no lo son los quippus incas ni la cuenta del rosario cristiano, sino que sirve de apoyo para desatar la memoria.

Podemos establecer los matices necesarios, pero en general se ha supuesto que la filosofía nace en Grecia cuando el discurso de los viejos (o la sabiduría del oráculo), la verdad que emana de la boca del dios, ha sido puesta en duda. La expresión conócete a ti mismo (γνώθι σεαυτόν), ya sea que esté grabada en el oráculo de Delfos; que la haya dicho Quilón de Lacedemonia o que se halle impresa en la limpia conciencia de Sócrates; la expresión orgullosa de Heráclito (me he consultado a mí mismo o, en otra versión: me he buscado a mí mismo: ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν); la implacable y nunca resuelta indagación sistemática de la verdad que la diosa le exige al eléata Parménides, son etapas que conducen, tal como lo señala Werner Jaeger, al proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos.[68] No me interesa destacar si esta racionalización es producto de las nuevas condiciones sociales de Grecia, tema del que se ha ocupado George Thomson[69], ni levantar una explicación sociológica de la filosofía; tampoco preguntar si en este nuevo edificio de la razón tiene una parte la libre circulación de la moneda. Lo que intento destacar son hechos inéditos: la amplitud de la escritura fonética y, sobre todo, la paulatina disolución de la relación consanguínea, el tránsito de la societas a la civitas, según las tesis de Lewis Morgan.[70] A mi juicio, a medida que se disuelve la gens (clan) y se pasa del primer plan de gobierno, el genocrático, a otra forma política de gobierno; o sea, en tanto que se abandona el lazo totémico y el hombre se vincula al suelo, surge, de manera paralela e inevitable, el individuo que se interroga e interroga; que indaga por sí mismo y construye el sujeto universal, el gran Otro que postula Heráclito.[71]

¿Quién hace filosofía?

En la Nueva España, la polémica adquiere todos los matices posibles y se va a agudizar aún más en Francisco Xavier Clavijero. En sus textos y, en general, en la conciencia criolla del último tercio del siglo XVIII novohispano surgirán los temas fundamentales que, al parecer, nos acosan todavía ahora. En efecto, el conjunto de las Disertaciones de Clavijero está enderezado, en primer lugar, contra Cornelius de Pauw, al que considera un espíritu fuerte, ya que no respeta la palabra de Dios ni las Sagradas Escrituras; en segundo, contra el naturalista más importante del siglo XVIII, al que alaba en extremo sin embargo, el conde de Buffon.[72] No omito decir que Clavijero, al que se considera ilustrado[73] y a quien se estima como uno de los más altos varones de los jesuitas expulsos, en suma, un claro ejemplo de los ilustrados novohispanos, se coloca en el polo opuesto al de la Ilustración europea. Así, combate a De Pauw y a Buffon no sólo en tanto que denigran al continente americano y sus habitantes, ya que desconocen la flora y la fauna continentales, sino en tanto que son espíritus fuertes que desdeñan la suma verdad y no hacen aprecio de lo que se contiene en las Sagradas Escrituras.[74]

Para los efectos de lo que aquí intento mostrar, rescato lo que Clavijero dice de sí mismo en la Quinta disertación: De Pauw ha infamado y menospreciado a las cuatro clases de hombres que existen en América, a saber, 1) “los americanos propios, llamados vulgarmente indios”; 2) “los europeos, asiáticos y africanos” que se han establecido en aquellos países; 3) “los hijos o descendientes de estos, llamados por los españoles criollos, aunque tal nombre se da principalmente a los hijos o descendientes de europeos, cuya sangre no se ha mezclado con las de los americanos, asiáticos o africanos”; 4) “las razas mezcladas, llamadas por los españoles castas”.[75] Así, Clavijero tomará la causa de “los americanos propios”, en tanto que son “los más injuriados y más indefensos”; y añade: “Si al escribir esta disertación nos moviera alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil, debía interesarnos más”, pues nosotros, dice, “somos nacidos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa”.[76] La actitud de Clavijero es clara. Si defiende al indio, ese hombre injuriado y calumniado en extremo, se ponen a salvo las otras clases de hombres también injuriadas por De Pauw.

Por lo que toca al pensamiento náhuatl, Clavijero cita a De Pauw, para quien las lenguas americanas no son aptas para expresar conceptos ni metafísicos ni morales. El texto es sintomático; no sólo revela las preocupaciones más hondas del jesuita expulsado, sino que pone en acto una verdad. Es cierto que ninguna lengua de Asia o Europa disponía de conceptos de materia, sustancia o accidente antes de que los griegos los inventasen. Por esta causa, dice, los filósofos que escribían en lengua distinta a la griega o la latina tuvieron necesidad de adoptar las voces de la filosofía clásica para expresarse. Los mexicanos no se ocupaban del estudio de la metafísica; sin embargo, su lengua “no es escasa... en términos significativos de cosas metafísicas y morales”. Por el contrario, asegura, es “lengua apta para tratar las materias de la metafísica” y hasta “es difícil de encontrar otra que abunde tanto en nombres abstractos”. [77] Como prueba de esta tesis, Clavijero dice que gracias a que existen tales voces fue posible exponer, “sin gran dificultad”, en lengua náhuatl, “los más altos misterios de la religión cristiana” y acompaña su dicho con casi 50 palabras del náhuatl. [78] Es verdad, sin duda.

Lo que deseo subrayar es que una lengua se vuelve apta para la filosofía si sus hablantes lo son. En el caso, lo que me interesa es mostrar que el sujeto de la enunciación filosófica se construye en tanto que se desdobra en otro, el gran Otro, como ya se advierte en Heráclito, quien dice que quienes lo oyen no es a él a quien oyen: oyen al λόγος. Heráclito se ve a sí mismo como Otro: el que posee la razón, pues la razón es la esencia del lenguaje. Para Heráclito, el que sabe lo que sabe lo ha buscado por sí mismo, no lo ha recibido de la tradición. El sujeto filosófico de la enunciación es un solitario. Por el contrario, el sujeto mítico de la enunciación reproduce el saber de la tradición: transmite y se limita sólo a recoger, sin cambios, lo que dicen los viejos: el informante náhuatl señala con el índice, por lo tanto, el código y dice: “Aquí está lo que se sabe”.

Tal vez se advierta que me sitúo en una posición diferente a la que asumía el último Lucien Lévy-Bruhl, o sea, el que redactó los Cuadernos que precedieron a su muerte en los años de 1938 y 1939. [79] En ellos, Lévy-Bruhl retomaba el problema que le aquejó a lo largo de los últimos treinta años de su vida, digo, el de la diferencia entre la forma que asume el pensamiento de los pueblos entonces llamados “primitivos” y la que asume

la conciencia científica de la época moderna. Lévy-Bruhl dice que existen dos aspectos centrales en la forma de pensar de estos pueblos (ya ha abandonado su tesis de pensamiento “prelógico”). Por una parte, en su vida cotidiana, se desenvuelven “igual que nosotros”; se defienden de los peligros de la vida diaria y sus habilidades técnicas son “semejantes a las de los hombres civilizados”. Pero, por otra, ante cualquier acontecimiento extraño, adoptan una actitud diferente: lo que sucede es físicamente posible, aunque a nosotros nos parezca lógicamente imposible. Un hombre blanco puede estar a mil kilómetros de distancia, pero aun cuando el hombre de pensamiento mítico, el “primitivo”, lo admite, sabe que ha visto a este mismo hombre blanco arrancando, en sus sueños, plantas de su jardín. Para él, las dos cosas son posibles, en tanto que para nosotros no. La distinción hecha por Lévy-Bruhl es correcta; pero no se debe escindir a la conciencia del hombre de la Edad Mítica en dos. Al revés, se trata de un pensamiento que posee unidad y coherencia: en la vida cotidiana de esos hombres actúan al mismo tiempo el pensamiento mítico y la magia. Cuanto acaece se entiende sólo por el mito. El mundo entero está vivo; la piedra, que para nosotros es inerte, para él posee voluntad: lo sabe así porque lo dicen los ancianos; él no duda. He aquí el asunto central: desde Grecia nace una nueva actitud: la duda, la perplejidad, el asombro.

¿Qué se pone en evidencia? En la defensa de Clavijero, ¿no existe un evidente anacronismo? Las palabras nahuas de su lista, en su origen, ¿poseen la carga semántica que él les atribuye? O, por el contrario, ¿fueron el espejo oscuro, el envés de un espejo donde los frailes vaciaron conceptos españoles y latinos? Pregunto, pues, los informantes de Sahagún, ¿pensaban como los filósofos escolásticos?

¿Les preocupaba el mismo problema teórico que atormentaba a un Tomás de Aquino o a un Alonso de la Vera Cruz? Insisto: el campo semántico que las palabras nahuas cubre, ¿es el mismo que el de la escolástica? Teotl, pongo por caso, ¿es Dios, en igual sentido y con similar carga semántica que el Dios cristiano, es decir, único, inteligente, providente? En el pensamiento mesoamericano, ¿acaso no sería preferible hablar en plural y decir múltiples dioses? Los dioses del panteón nahua se asocian a fuerzas naturales o a sentimientos humanos, igual que a instancias sociales. Nētiliztli es voz que significa verdad;^[80] pero ¿lo es en el sentido griego o

en el sentido latino de la correspondencia entre el sujeto y el objeto, o sea, como el signo de igualdad que nace del verbo ser (εἰμί, esse) y se da entre el concepto y el objeto enunciado por él? ¿No se trata más bien del sentido subjetivo de mi verdad, en tanto que hablo con sinceridad y me conduzco de acuerdo con lo que dicta mi corazón, de modo recto? Creo, en cambio, que la voz seliztli, que nos ofrece Clavijero, es una obvia corrupción tipográfica. Los diccionarios de Molina y de Siméon no registran la letra “s” (y sí la “ç”).[81] Molina y Siméon registran celtiliztli, verdor, un concepto por completo ajeno del que propone Clavijero (“esencia”). Así pueden examinarse otras voces que ofrece, en su breve glosario, el jesuita expulso. Se trata, en todos los casos, de la traducción del concepto latino o el español al náhuatl, no a la inversa. Clavijero no examinó la carga semántica de los conceptos nahuas considerados en ellos mismos.

¿Qué es rescatable, sin embargo, de esta larga argumentación del jesuita? Ya dije que en el siglo XVII novohispano se generó el conjunto de problemas que aún nos acosa. La defensa del indio, del país y, en el fondo, del carácter criollo, ¿sigue vigente hoy? ¿Acaso no podemos superar esta negra etapa de nacionalismo estrecho que nos ha invadido a lo largo de los decenios? ¿Podemos tratar estos asuntos con objetividad suficiente, sin que nos vaya en ello nuestra existencia? Parece que no. Sin embargo, aun cuando se corra el riesgo de fracasar, es necesario intentarlo.

El asunto que ahora nos ocupa adquirió su máximo nivel de concreción en La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, la tesis con la que Miguel León-Portilla obtuvo su grado de doctor en la Facultad de Filosofía y Letras, en 1956.[82] Ese libro marcó un giro de 180 grados en la investigación que hasta ese momento se realizaba a propósito del pensamiento mesoamericano. Partía de la lengua náhuatl, hacía un análisis semántico de las voces y trataba de esclarecer su carga de significados. Pregunto, sin embargo, si no será preferible examinar el pensamiento mesoamericano sobre las bases de las categorías propias de la mitología (no las de la religión ni las de la filosofía). Hasta ahora, salvo excepciones, los investigadores han visto la religión maya o la mexicana, pero no su mitología.[83] ¿No es preferible examinar el pensamiento clásico de Mesoamérica con las categorías del mito? Georges Dumézil, quien halló la estructura trifuncional de los pueblos indoeuropeos y la examinó en los Vedas y el

Mahbharata, en Roma, en los osetas del Cáucaso y en las sagas escandinavas, afirma que no hay por qué no “calificar de filosófica” alguna especulación del pensamiento hindú.[84] Subrayo este hecho: Dumézil sabe que el pensamiento de la India es de orden mítico y, a pesar de todo, plantea la posibilidad de que algunos de sus temas puedan considerarse como filosóficos: el pensamiento mítico está inmerso en la religión. Es un hecho, afirma Mircea Eliade, “que la magia no aparece jamás sino asociada con la religión” y les otorga los nombres de hierofanías y kratofanías a todas las manifestaciones de lo sagrado, cualquiera que sea su forma. En las culturas arcaicas (esas que incorrectamente llamamos de ese modo, pues ¿qué es lo arcaico?, siempre encontramos un estado anterior de pensamiento), el mito domina el conjunto de la vida social. Todo rito consiste, por lo tanto, en la reproducción del gesto arquetípico. Un acto banal e insignificante vincula al hombre con la totalidad de lo sagrado: el rito coincide con el arquetipo; el espacio profano queda abolido. El acto fisiológico mismo es rito y ceremonia, ya que en la mente del hombre de la Edad Mítica opera una lógica simbólica: todo con lo que interactúa tiene el carácter de un símbolo, siempre. De allí la estructura, en extremo compleja, de su pensamiento.[85] ¿Acaso no observamos igual actitud no sólo entre los mayas y mexicas clásicos, sino en los pueblos amerindios que hoy habitan el territorio (en general, en todos los amerindios)? Los indios quiché de Guatemala piden perdón a la planta que matan y siembran en una tierra consagrada; los tzotziles de los Altos de Chiapas construyen sus casas de acuerdo con un diseño simbólico y sagrado que reproduce el dibujo de la superficie terrestre, o sea, el tlalticpac: su casa imita los cuatro rumbos y el centro: quincunce.[86]

Haré una pregunta directa: si en el pensar mítico, la imagen acústica o plástica; si la palabra no representa lo que hoy se llama cosa sino que es la cosa misma; si no designa ni significa, sino que es y actúa; si el águila no es la imagen ni el símbolo del Sol sino el Sol mismo; si las plumas que preñan a Coatlicue no son el símbolo del agua ni del semen, sino que son ellas mismas agua y semen, ¿se podrá usar, para captar el pensamiento mesoamericano, el conjunto de categorías que ha establecido Ernst Cassirer?[87] ¿Por qué limitar el examen del pensamiento mesoamericano a su léxico? ¿Acaso no es mejor examinar la morfología de la lengua y el conjunto ritual en el que esta opera? ¿Será posible indagar por la ley que

actúa en la fuerza mítica, en la que no existe la representación simbólica del hombre y la naturaleza, sino una fusión directa con ella? El hombre de la Edad Mítica, al danzar, al cantar un himno; al participar en el ritual mágico; al poner sobre su rostro la máscara de un dios, al vestirse con la piel de un sacrificado, sabía de modo oscuro que él mismo era ese dios. Para el hombre de la Edad Mítica, el universo, que hoy dividimos en materia inerte y materia orgánica, en un ello y un tú, surge bajo la forma de una estructura con vida y voluntad propias. Los etnólogos del siglo XIX, que no entendieron del todo esa forma de pensar, la llamaron animista; Lévy-Bruhl la considera mística. Pero el orbe del mito no está lleno de almas ni responde a ninguna categoría mística; está lleno de vida: en él rige la ley por la cual la palabra posee una fuerza brutal, que a un tiempo mata y da la vida y por la que el hombre mantiene vivo al cosmos. El último Lévy-Bruhl se autocorrigió y dice que el hombre de la Edad Mítica posee dos actitudes (en la vida cotidiana es racional como lo somos nosotros; pero ante hechos “extraños”, asume una posición mágica, como si fuera un esquizofrénico). No es así. Los hechos de su vida cotidiana están inmersos en un conjunto orgánico y forman con él un sistema sólido y articulado. El fuego que ese hombre enciende, la salida del Sol, el movimiento de los astros, la lluvia y la sequía, se explican para él en el cuerpo de una doctrina mítica coherente.

Por último, subrayo la necesidad de desechar la teoría vulgar de la evolución. Las estructuras que el hombre crea en el curso de su historia son absorbidas y matizadas siempre en un nivel superior. El hombre de la Edad Mítica hizo hallazgos que duran todavía: él domesticó el fuego, las plantas y los animales que habitan hoy en nuestras casas; su inteligencia era tan apta como la nuestra o más. El hombre de la Edad Mítica, en Asia, Australia, Melanesia, Polinesia, África, Europa, América del Sur o del Norte, estableció la división nítida entre cultura y naturaleza (entre lo crudo y lo cocido). Estos hombres, por si lo anterior fuera poco, nos heredaron los cereales y las legumbres que cultivamos: arroz, trigo, maíz, avena, calabaza. Nuestros animales domésticos son los mismos que ellos tuvieron: el perro, la res, el camello, el cerdo, la vicuña, la gallina, el guajolote, el caballo. En Asia, África, Europa, América, los metales que ellos dominaron son los mismos que tenemos. Ninguna planta, ningún animal, desde esa época, se han añadido al acervo de la cultura. Así, en sentido profundo, el pensamiento amerindio subsiste en nuestra vida y no se puede ver como un

fósil cultural ni como mero objeto paleontológico. La cultura no va de lo simple a lo complejo; es un conjunto articulado. En ocasiones, cierto estado de cultura es tan complejo como el posterior o más. Para explicar el estado de cultura, no bastan el método cartesiano (el analítico-sintético) ni la teoría vulgar de la evolución, que supone que la especie nueva sustituye a la anterior, pues, al contrario, la nueva especie absorbe los estigmas heredados de la que le precedió: el hombre lleva en su cuerpo gases y minerales, además de toda la vida vegetal y animal anterior.

El sistema mítico mesoamericano, que formaba un todo por completo coherente, fue refractado por el pensamiento teológico de los frailes del siglo XVI. Acercarse ahora a él implica un proceso hermenéutico fino, que debe tamizar y depurar toda la información existente. Para captarlo, es necesario acudir a las tesis de etnólogos y filósofos modernos: Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Ernst Cassirer, además de Edward Tyler, George James Frazer, Lucien Lévy-Bruhl. Los que han examinado el pensamiento mesoamericano padecen de una enfermedad: la endogamia teórica. Creen en categorías específicas y no utilizan categorías universales. Es necesario decir: basta.

A manera de coda

Cabe establecer la diferencia. Por un lado, el problema que nace en Europa, cuando se cobra conciencia del nuevo mundo y del hombre que habita en él. Por otro, lo que significa la paulatina aclimatación del pensamiento filosófico en Nueva España: la lenta formación de un sistema filosófico para el que se precisa de un lenguaje técnico y codificado y de un aparato de transmisión del producto filosófico (del lado de la oralidad: las cátedras de los colegios de las órdenes monásticas y la universidad; del lado de la escritura: la imprenta). No puede entenderse el pensamiento mesoamericano sin tamizar la ideología de la Europa del Renacimiento y la Contrarreforma. En un planeta limitado a tres continentes; en el cosmos cerrado (no en el universo infinito), cuya historia entera se suponía conocida en la medida en

que ya estaba escrita de modo canónico en las Sagradas Escrituras, la súbita presencia del mundo que surge como nuevo (a pesar de mil y una dudas) en Pedro Mártir de Anglería[88] suscita un conjunto de problemas inéditos a los que se enfrenta el filósofo de la España apenas unificada. Por si lo anterior fuera poco, la entrada violenta de los conquistadores en las tierras americanas, la crueldad y la explotación a que son sometidos los pueblos amerindios, crean, en pensadores de gran talla teórica, la reacción moral que turba su conciencia en medida no vista en ningún otro proceso de conquista y colonización. Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz levantan dudas filosóficas fundadas.

Al tiempo que Hernán Cortés preparaba en Cuba su viaje a la tierra firme de América y ascendía hacia México-Tenochtitlan, para luego tomar la ciudad a sangre y fuego, Martín Lutero clavaba en la puerta de la catedral de Wittenberg sus 95 tesis y Europa se partía en dos. Fue la Europa de la Contrarreforma y la Inquisición la que hizo su arribo a la Nueva España. Mientras Cortés ampliaba el orbe de la cristiandad, esta se dividía. Esas dudas y esas contradicciones se dan también cita en los conquistadores y frailes que llegan a esta tierra, apenas incorporada al régimen político del imperio español. Estamos en presencia de un doble movimiento. Por un lado, la teoría que crece aquí; por otro, el impulso que la teoría europea recibe de América. En no poca medida, la teoría que crece en la Nueva España es sucedánea de la europea y puede inscribirse en el sistema filosófico que recorre las dos orillas del Atlántico. Así, las preocupaciones de un fraile novohispano cobran origen en España, pero las dudas y los problemas creados aquí repercuten en Europa. No se puede estudiar la teoría novohispana de modo coherente si se la aísla de lo que sucede en Europa. Esta situación es una constante del desarrollo teórico de México: ambos continentes retroalimentan su pensamiento y refractan sus formas de pensar, sin duda, pero esa retroalimentación queda desfasada. Una nueva corriente filosófica o científica tarda años, si no siglos, en ser admitida aquí y existe un abismo entre una teoría moderna y otra autóctona. Por eso sólo hoy somos contemporáneos de todos los hombres, dice Octavio Paz.[89]

[52] Primera versión: Las Grandes Polémicas de la Filosofía en México, VI Coloquio de Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 14 de octubre de 2003; segunda versión: XII Congreso nacional de Filosofía, Asociación Filosófica de México, Guadalajara, 27 de noviembre de 2003; versión definitiva: Academia Mexicana de la Lengua, 9 de diciembre de 2004.

[53] Georges Baudot y Beatriz Garza Cuarón, Historia de la literatura mexicana, t. I, Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI, México, Siglo XXI, 1996. Varios ensayos de esta magna obra se dedican a la “Historia de las lenguas indígenas de México” (Leonardo Manrique), “La lengua maya” (Munro S. Edmonson), “Literatura en náhuatl clásico y en las variantes de dicha lengua hasta el presente” (Miguel León-Portilla), “La expresión literaria de los mayas antiguos” (Mercedes de la Garza), “Literatura otomí” (Jacques Soustelle); además, “Las coplas indígenas de México” (Victoria R. Bricker y Munro S. Edmonson), igual que las “Crónicas de la conquista” (Carmelo Sáenz de Santa María), “Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos” (Georges Baudot), así como “El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas” (Ascensión H. de León-Portilla).

[54] Joaquín García Icazbalceta, Bibliografía mexicana del siglo XVI, edición facsimilar de la hecha en 1886, México, FCE, 1954.

[55] Francisco Pimentel, Historia crítica de la literatura y de las ciencias, México, Librería de la Enseñanza, 1885; Historia crítica de la poesía en México, México, Secretaría de Fomento, 1892.

[56] Carlos González Peña, Historia de la literatura mexicana, 1ª ed., México, SEP, 1928.

[57] Julio Jiménez Rueda, Historia de la literatura mexicana, México, Botas, 1928, y Francisco Monterde, Cultura mexicana. Aspectos literarios, México, Intercontinental, 1946, cuyo primer ensayo se dedica a Bernardo de Balbuena.

[58] De Alonso de la Vera Cruz hay múltiples ediciones: Investigación filosófico-natural. Los libros del alma, I y II, introducción, versión y notas

de Oswaldo Robles, México, UNAM, 1942; Libro de los elencos sofísticos, versión de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1989; De dominio infidelium et iusto bello, i-ii, introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2000. Excelente la selección de textos hecha por Antonio Gómez Robledo, El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz, México, Porrúa, 1984, y la Antología y facetas de su obra, Morelia, Universidad Michoacana, 1992.

[59] A fray Andrés de Olmos le atribuye Francisco del Paso y Troncoso (y lo acepta Joaquín García Icazbalceta) la redacción de un texto, extraordinario por diversos motivos, Historia de los mexicanos por sus pinturas (en J. García Icazbalceta, Nueva colección de documentos para la historia de México, 2ª ed., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1942); fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, edición de Ángel María Garibay K., cuatro volúmenes, México, Porrúa, 1956. La edición fundamental de la obra de Sahagún es el Códice florentino (facsimilar en tres volúmenes, México, Gobierno de la República, 1979).

[60] Joseph de Acosta, Historia natural y moral de las Indias (1590), edición de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 1962.

[61] La obra de José María Gallegos Rocafull, El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII (México, UNAM, 1951), sigue siendo la obra fundamental de referencia.

[62] La École Pratique des Hautes Études ha suprimido la expresión “pueblos primitivos”, “culturas primitivas”, etc., y la ha sustituido por la expresión, que les parece menos ofensiva aunque se apoye en una negatividad, de “pueblos sin escritura”.

[63] Carlos de Sigüenza y Góngora sostuvo una polémica, ejemplar por su rigor, contra las tesis, anacrónicas y obsoletas, del jesuita Eusebio Francisco Kino (véase Libra astronómica y filosófica, edición de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1959; 1ª ed., 1690). El libro del jesuita Herbert Eugene Bolton, Los confines de la cristiandad (traducción de Felipe Garrido, México, México Desconocido, 2001), explora los pasos de Kino por el noroeste de México y el sudoeste de los Estados Unidos y apenas si hace referencia a la polémica con Sigüenza.

[64] De Carlos de Sigüenza y Góngora hay que ver, sobre todo, su “Theatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe”, en Obras históricas, México, Porrúa, 1960.

[65] Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900, traducción de Antonio Alatorre, México, FCE, 1960.

[66] Juan José de Eguiara y Eguren, Prólogos a la Biblioteca Mexicana, edición bilingüe de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1944.

[67] Alexander von Humboldt, Vues des cordillères et monumens des peuples indigènes de l’Amérique, París, Schoell, 1811 (Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América, prólogo y traducción de Jaime Labastida, México, Siglo XXI, 1995).

[68] Werner Jaeger, Paideia: los ideales de la cultura griega, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, fce, 1957, p. 151.

[69] George Thomson, Los primeros filósofos, traducción de Margo López Cámara y José Luis González, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, México, unam, 1959. Para los efectos de esta discusión, convendría examinar los libros, ya clásicos, de John Burnet, Early Greek Philosophy, Cleveland y Nueva York, Meridian Books, 1962 (1ª ed., 1892); F. M. Cornford, Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought, Nueva York, Harper and Row, 1965 (1ª ed., 1952); H. y H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen y W. A. Irwin, El pensamiento prefilosófico, traducción de Eli de Gortari, México, fce, 1958. En fecha más reciente se ha editado el libro de G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos (en griego y en español), traducción de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 1987.

[70] Lewis H. Morgan, Ancient Society, edición de Leslie A. White, Cambridge, Harvard University Press, 1964; véase igualmente, Lewis Morgan y Adolph Bandelier, México antiguo, edición y prólogo de Jaime Labastida, México, Siglo XXI, 2ª ed. amp., 2004.

[71] Remito a mi ensayo “Palabra y silencio”, Espectros del psicoanálisis. Territorios 2, México, otoño de 2002, donde examino el famoso fragmento 1, según Bywater, o 50, según Diels. También a mi libro El edificio de la razón, México, Siglo XXI, 2007.

[72] Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, Œuvres philosophiques, edición de Jean Piveteau, Presses Universitaires de France, París, 1954. Pese a todo, debe decirse que Buffon establece las bases de la teoría de la evolución, en la medida misma en que acentúa la acción del medio, en este caso la del continente americano, sobre especies e individuos, se trate de la flora o de la fauna.

[73] Gabriel Méndez Plancarte, Humanistas del siglo XVIII, México, UNAM, 1962; tras de él, todos los investigadores se han limitado a repetir sus tesis (hablo de investigadores como Bernabé Navarro, Rafael Moreno, Roberto Moreno de los Arcos y otros).

[74] Francisco Xavier Clavijero, Disertaciones, t. IV de su Historia antigua de México, edición de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1959, Primera Disertación, 2 (en esa edición, p. 18 y ss). Por otro lado, en sus clases de filosofía moderna, dictadas en el Colegio de San Francisco Xavier, en Morelia, Clavijero combate, con argumentos lógicos y teológicos, la teoría copernicana y no acepta las tesis de Galileo o de Newton (Francisco Xavier Clavijero, Introdutor de la filosofía moderna en Valladolid de Michoacán, hoy Morelia, Morelia, Universidad Michoacana, 1995).

[75] Clavijero, Disertaciones, ob. cit., p. 189.

[76] Ibíd., p. 190.

[77] Clavijero, ibíd., pp. 286-287.

[78] Clavijero, ibíd., pp. 288-289.

[79] Lucien Lévy-Bruhl, Les carnets, prefacio de Maurice Leenhardt, París, Presses Universitaires de France, 1949.

[80] Miguel León-Portilla aporta, al final de su libro La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes (UNAM, México, 1959), un glosario de voces nahuas, entre otras, neltiliztli, “verdad”, derivada de la raíz nel-huá-yotl, “cimientto” o “fundamento”, cualidad de “estar firme”, “enraizado”.

[81] Alonso de Molina, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, facsímil de la primera edición de 1571, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1992, y Rémi Siméon, Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1992. Lo mismo dice Wilhelm von Humboldt en Worterbuch der Mexicanischen Sprache, Múnich-Viena-Zúrich, Ferdinand Schoningh, 2000.

[82] Miguel León-Portilla, ob. cit.

[83] Así sucede con el libro, ya clásico, de Alfonso Caso, El pueblo del Sol, México, FCE, 1953.

[84] Georges Dumézil, Mythe et Épopée, I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, París, Gallimard, 1968, p. 48.

[85] Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, prefacio de Georges Dumézil, París, Payot, 1953, pp. 33-41. Subrayo que Eliade se apoya en los trabajos de Konrad Theodor Preuss, el gran etnólogo alemán que visitó el Nayar en 1905-1907 e investigó a coras, huicholes y mexicanos.

[86] Elizabeth Burgos, Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (México, Siglo XXI, 1992, p. 73 y ss); Kazuyasu Ochiai, “Bajo la mirada del Sol portátil”, en Johanna Broda y otros, Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México, UNAM, 1999, p. 203 y ss.

[87] Ernst Cassirer, Filosofía de las formas simbólicas, t. II, El pensamiento mítico, traducción de Armando Morones, México, fce, 1972. El primer volumen lo dedica Cassirer al examen de El lenguaje, mientras que en el tercero se ocupa de la estructura del conocimiento científico bajo el título de Fenomenología del reconocimiento. No me parece inútil señalar que la mayor parte de las tesis que Cassirer levanta, a propósito de las leyes que

presiden el pensamiento mítico, se apoyan en las investigaciones realizadas por Konrad Theodor Preuss, quien visitó el Nayar a principios del siglo XX.

[88] Pedro Mártir de Anglería, Décadas del Nuevo Mundo, traducción de Agustín Millares Carlo, prólogo de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1964.

[89] Octavio Paz, El laberinto de la soledad, México, FCE, 1959, p. 174.

8. ¿Pero hubo alguna vez una ilustración novohispana?[90]

El tema que me propongo desarrollar hoy no es, por supuesto, nuevo. Me ha preocupado (y les ha preocupado a un buen número de nuestros más destacados investigadores) desde muchos años atrás. Hoy, lo que intentaré es dar coherencia al conjunto de interrogantes que me aquejan. De acuerdo con el ángulo de mira en el que ahora me sitúo, el problema decisivo al que hemos de enfrentarnos guarda relación con la historia intelectual de nuestro país (o con la historia de las ideas en México, si se prefiere decir así). El problema general consiste, pues, en tratar de establecer cómo y de qué manera han sido recibidas las ideas fundamentales de cada época en este país, en la medida en que tales ideas no se han producido, de manera espontánea, en México.

El asunto acaso se podría expresar de otro modo y así cabría preguntar por el tiempo histórico (o la velocidad histórica) con la que son recibidas las nuevas ideas clave de cada época en nuestra nación (si existe o no un desfase, sea de orden temporal o intelectual, en esa recepción). También puede elevarse la pregunta siguiente: ¿cuál es el modo en el que el pensamiento nacional se vincula con las ideas nacidas en un ámbito social, económico y político distinto al de México? Si esa posible asimilación se realiza de modo simultáneo al momento en que esas ideas nacen en la sociedad que las produjo y, por lo tanto, si son aceptadas en su forma original o, por el contrario, si se adoptan (y se adaptan) bajo otras modalidades al incorporarse a la sociedad mexicana (en el caso de que ahora se trata, como es de suyo obvio, a la sociedad novohispana).

Preguntémonos, pues, ¿hubo, en verdad, una ilustración novohispana? Tendríamos que determinar, en este sentido, qué se entiende por ilustración, qué lugar ocupa ese movimiento intelectual en el desarrollo universal de las ideas, qué aportó de nuevo para, a partir de ahí, establecer de qué manera se

recibió en Nueva España ese acontecimiento ideológico (si es que, en realidad, se dio tal recepción). Ya se sabe que los investigadores que empezaron a sostener estas tesis se enfrentaron, casi de inmediato, a un problema que estimo irresoluble: la que ellos bautizaron con el nombre osado de “ilustración novohispana” fue de tal modo tímida y tan llena de reticencias ante las tesis radicales de los llamados espíritus fuertes del siglo XVIII que por tal causa nuestros investigadores se vieron en la urgente necesidad de colocarle, al menos, algún adjetivo a esa supuesta ilustración. Ilustración, sí, dijeron, pero moderada.

Los historiadores (filosóficos) que se ocuparon de este grave asunto, casi al propio tiempo establecieron un paralelismo histórico, del cual extrajeron, además, una no menos grave consecuencia política. Así, dijeron que, en tanto que ilustrados, los pensadores novohispanos del siglo XVIII rompían con las ideas dominantes en Nueva España. Supusieron, por lo tanto, que la escolástica era el pilar ideológico del régimen, tanto en la península ibérica cuanto en las posesiones ultramarinas de la Corona. Por tal motivo, pusieron el acento en la supuesta nacionalidad criolla de los pensadores ilustrados novohispanos para así convertirlos en el antecedente ideológico directo de la guerra de independencia. Poco a poco, aquellos ilustrados criollos novohispanos fueron transformados en los precursores ideológicos, si no es que morales, de la independencia nacional. Al propio tiempo que los historiadores (filosóficos) de las ideas en Nueva España subrayaron tales rasgos de los llamados ilustrados criollos novohispanos, afirmaron también que, en tanto que criollos, estos supuestos ilustrados criollos novohispanos eran, ya por ese solo hecho, mexicanos.

El paralelismo histórico quedó firmemente asentado: de igual manera que el conjunto de los ilustrados franceses (o sea, Diderot, Voltaire, Rousseau, Raynal) sentó las bases ideológicas de la Revolución francesa y alteró los cimientos sobre los que se apoyaba el Ancien régime, nuestros ilustrados criollos novohispanos cumplieron un papel semejante, en tanto que destruyeron los cimientos teóricos en los que se apoyaba el régimen colonial español. Pero ¿es así?

En el conjunto de estas tesis siempre quedan soslayados algunos hechos básicos. Se olvida que criollo es un adjetivo que califica al sustantivo

español (por lo tanto, se debería decir, en todo caso, que esos supuestos ilustrados eran españoles criollos); que la nacionalidad de los criollos era, por lo tanto y no podía ser de otro modo, la española; que muchos españoles peninsulares fueron tan radicales en sus ideas (incluso, en algunos casos, más) que los españoles criollos a los que tanto se exalta; que la Corona española, desde que fue asumida por los Borbones, propició la renovación de la economía, la política, las ideas y las instituciones de España y sus posesiones; que, por lo que a la renovación de la escolástica caduca se refiere, no era esa renovación indicio ni siquiera de un posible desafecto a la Corona; que Carlos III fue un rey ilustrado (un déspota, sí, pero un déspota ilustrado); que varios de los españoles peninsulares (y no pocos de los españoles criollos) jamás estuvieron en favor de la independencia; que el término revolución no es sinónimo del término independencia (se puede desear una, pero no la otra, como se advierte con claridad al examinar las posiciones antagónicas de José María Morelos y de Agustín de Iturbide).

La historia de México está plagada de mitificaciones y los panteones cívicos, repletos de héroes marmóreos o bronceos, ¿quién lo ignora? También el habla cotidiana nos lleva, casi de la mano (o de la lengua), al error. Así, decimos, sin mayor trámite, “Conquista de México”; “Cortés conquistó México”; “España nos conquistó”; “los españoles nos impusieron su lengua”, por poner ante sus ojos (o sus oídos) unos cuantos ejemplos que en modo alguno se compadecen con un lenguaje racional. Sin embargo, cabe rectificar y decir que lo que Cortés sometió fue el señorío mexica, y no México; que el señorío mexica no dominaba la totalidad del territorio que es hoy el de nuestra nación. Que ni los mexicas ni ningún otro señorío (de Mesoamérica o del Incario) estableció nunca un dominio territorial: los señoríos dominantes (el mexica hasta el inicio del siglo XVI; antes, el teotihuacano o el olmeca) exigían a los pueblos dominados aquello que llamaríamos, con un término occidental, un tributo (que recibía el nombre de tequitl en la zona náhuatl; o el nombre de mit’a o de mitazgo en la zona andina).[91] Ese tributo se entregaba en forma de trabajo (en servicios personales) o en especie, como sucedía en otros continentes en etapas homotaxialmente comparables: en el Egipto faraónico, en la Grecia arcaica, en Irán o en la China dinástica. El dominio del pueblo mexica se establecía sobre las personas (o los pueblos), pero no sobre los territorios. México, o sea, lo que hoy entendemos por este concepto, no existía en el momento que

Cortés sometió al señorío mexica y, por consecuencia, no debería decirse que “España nos conquistó” ni que “España nos impuso su lengua”, en tanto que la lengua española es nuestra lengua materna y somos los descendientes igual de los conquistadores que de los conquistados (descendientes históricos, políticos y culturales, se entiende). En último término, somos, al propio tiempo, víctimas y victimarios. Lo que sucede es que hemos asumido incorrectamente sólo el papel de víctimas, como si otros y no nosotros hubieran cometido aquellos crímenes.

Pero vayamos al asunto que deseo exponer.

¿Renovación en Nueva España?

Nadie ignora que en la segunda mitad del siglo XVIII se produjo, en casi toda la Nueva España, un movimiento intelectual de renovación; que en los colegios y las universidades empezó a fermentar una corriente que intentaba modernizar, o sea, actualizar o poner al día (dicho con otras palabras, poner a la moda) las ideas hasta ese momento dominantes. No cabe la menor duda de que pensadores como Alzate, Bartolache, Eguiara y Eguren, Campoy, Clavijero, Díaz de Gamarra, Hidalgo mismo, entre otros más, estaban ocupados en modernizar las ideas escolásticas dominantes.[92] Pero, cuando se examina con un poco más de atención el contenido real de todas sus propuestas (incluida la de Hidalgo, que diserta sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica) se puede advertir que, en realidad, lo que intentaron estos pensadores (escolásticos) fue renovar la filosofía escolástica misma o renovar su método de enseñanza. Hidalgo dice “que el verdadero método de estudiar Teología es juntar la Escolástica con la Positiva” y otras cosas semejantes. El movimiento de renovación en el interior de la escolástica novohispana se producía, pues, cuando en Francia hacía eclosión el racionalismo; cuando en Inglaterra se fundaba el empirismo en las obras de Locke, Hume o Berkeley; cuando Kant estaba a punto de iniciar su revolución copernicana en Prusia. La crítica a la

escolástica tardía se había dado en Europa dos siglos atrás. España y Nueva España tenían un atraso abismal en su tránsito a la modernidad.

Quiero ser cuidadoso en el uso de los conceptos. Renovar no es, desde el punto de vista estrictamente filosófico, sinónimo de modernizar, en tanto que, en la historia de la filosofía, reconocemos el término de Edad Moderna o de modernidad como el claro equivalente de una tendencia filosófica que se inicia con Bacon, Galileo y Descartes. Además, Ilustración designa una corriente de ideas que se desarrolla un siglo después de que hiciera eclosión la Edad Moderna propiamente dicha; que tiene como sus máximos exponentes a los ilustrados franceses, el más radical de los cuales responde al nombre de Denis Diderot. ¿Hubo algo semejante en Nueva España? ¿Algo, digo, que pudiera asimilarse al movimiento moderno? ¿Algo, insisto, que guardara relación con los propósitos de la Ilustración, tal como la encontramos en los enciclopedistas franceses? Nada, por supuesto, y hay que asumir este atraso filosófico, sin concesión ninguna.

En este sentido, hago mías las siguientes tesis de Octavio Paz: “España no tuvo ni Reforma ni jansenismo ni filosofía de la Ilustración”. Aún más: “La ausencia en España y en sus posesiones de una tradición filosófica y religiosa crítica –fundamento del mundo moderno– hizo que, un siglo después de los tumultos de 1692, los mexicanos no volvieran los ojos hacia su pasado sino hacia afuera”. [93] Así, ni España ni Nueva España tuvieron filosofía de la ilustración; todas las discusiones filosóficas del siglo XVIII novohispano fueron hechas dentro de los límites teóricos y sin rebasar jamás las fronteras ideológicas de la ortodoxia religiosa. No hubo en Nueva España ninguna ilustración, en sentido estricto, sino un tímido esfuerzo por renovar la filosofía escolástica, dentro de sus propias normas.

Los dislates teóricos de que hemos de ocuparnos, fruto de un exaltado nacionalismo, arrancan desde mediados del siglo XX, cuando algunos pensadores de nuestro país, para dar mayor lustre al ya de por sí ilustre ingenio de Sor Juana Inés de la Cruz intentaron hacernos creer que en su gran poema *Primero sueño* se exponía, “de alguna manera”, el método de René Descartes; así lo hicieron primero Ermilo Abreu Gómez; luego, Ezequiel A. Chávez y, por último, Francisco López Cámara. [94] Estos

autores intentaron demostrar el carácter moderno de Sor Juana, a mi juicio de modo ímprobo. Por supuesto, Octavio Paz no cayó en este error.

Hay otro rasgo, en la Edad Moderna y en la Ilustración, que se debe resaltar. Consiste en la progresiva tendencia a escribir y publicar los textos de orden científico y filosófico en las lenguas maternas de los autores. En efecto, poco a poco, los fundadores de la modernidad se valen tanto del latín cuanto de la lengua vulgar para redactar sus textos filosóficos y científicos. Francis Bacon hace uso tanto de una cuanto de otra lengua; lo propio sucede con Galileo: *Siderius Nuncius* no causa ninguna controversia en la medida en que fue publicado en latín, mientras que su *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo ptolemaico y copernicano*, publicado en lengua vulgar (el toscano), desata la polémica y la posterior condena de la Inquisición. Igual sucede con René Descartes, quien oscila entre el latín y el francés. Ya los autores europeos del siglo XVIII escriben casi todos sus textos en la lengua vulgar, o sea, su lengua materna, la lengua de cada uno de sus países de origen. Esa tendencia se acentúa más y ya en los siglos XVIII, XIX y XX, los filósofos escriben en su lengua materna. Así sucede con los empiristas ingleses, los racionalistas franceses y aun con los pensadores prusianos (Leibniz oscila entre el francés y el latín). Desde Kant, no hay un solo pensador alemán que no escriba en su propia lengua (y se llega al exceso, postulado por Heidegger, de suponer que sólo dos lenguas –la helena y la alemana– son adecuadas para desarrollar el pensamiento filosófico).

¿Qué sucede en Nueva España? ¿Cuál es la lengua en la que escriben los pensadores a los que ahora se hace referencia? La mayor parte lo hace en latín. Sigüenza y Góngora, en cambio, escribe su *Libra astronómica y filosófica* en lengua vulgar, en el español barroco de su tiempo, y la imprime en la ciudad de México. No me es posible soslayar un hecho y creo que es necesario resaltarlo, porque indica un rasgo de modernidad: Clavijero escribe originalmente en español su *Historia antigua de México*. Así lo hace constar Mariano Cuevas, que edita y prologa la primera edición española del texto de Clavijero,[95] que logra, con ese libro, una aportación decisiva a los estudios de las altas culturas amerindias. No sucede lo mismo, a mi juicio, con sus tesis filosóficas, tema que he de desarrollar un poco más adelante.

Pasaré ahora al examen de algunos textos paradigmáticos, que apuntan en la dirección que aquí hemos señalado. Gabriel Méndez Plancarte sostiene, en el prólogo a *Humanistas del siglo XVIII* (que, como se sabe, fue impreso en 1941),[96] que lo que de inmediato se advierte en aquellos humanistas (todos ellos, jesuitas novohispanos) “es su acendrado mexicanismo... criollos todos ellos... no se sienten ya españoles sino mexicanos”; además, añade que “su actitud frente al régimen colonial es... de despegó y casi diríamos de ‘extrañeza’... son, y quieren ser, mexicanos”. ¿De dónde nacen tesis semejantes?

¿En qué textos se apoyan? Méndez Plancarte se halla inmerso en la corriente ideológica, propia de la primera mitad del siglo XX, en México, que tiene por tema la identidad y hasta la esencia de una entidad metafísica extraña, el mexicano.

Por el contrario, hallo en los escritos de los jesuitas expulsos que todos ellos se reafirman como súbditos de la Corona española, que refrendan su respeto y amor al monarca y que desean ser repatriados. Quien lea con limpios ojos las *Disertaciones* de Clavijero encontrará en ellas, sin género de duda, que siempre se opone a las tesis de los espíritus fuertes del siglo XVIII, digo, los verdaderos ilustrados, aunque se trate de Buffon, a quien respeta como un gran naturalista, pero del que siempre afirma que sus tesis contradicen las Sagradas Escrituras. En igual sentido, cabe reconocer que Clavijero rechaza de modo decidido el sistema heliocéntrico de Copérnico. Así, afirma en su *Física particular* que “el sistema copernicano no puede ser defendido como tesis” porque, primero, “se opone a las Sagradas Letras”; segundo, porque “los Jueces Romanos de la Fe juzgaron que era absurdo y herética la opinión que afirmara que el Sol permanece inmóvil en el centro del mundo; y que la Tierra, en cambio, se mueve alrededor de él”; tercero, porque “esa opinión fue consignada en la lista de doctrinas proscritas por la Santísima Compañía de Jesús”. Pero si el sistema copernicano no puede ser defendido como tesis, tampoco “puede admitirse ni siquiera como hipótesis”, dice Clavijero, y concluye afirmando que le resulta “más difícil comprender los movimientos de los copernicanos que los de los tolemaicos y los tychónicos”.[97] En el texto citado, escrito en latín y que constituye los apuntes de sus clases en el Colegio de San Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús, en la antigua Valladolid de Michoacán, ¿dónde

hallamos algún rasgo moderno o ilustrado suyo, que no leyó a los autores que combate en sus propias fuentes sino en referencias de segunda mano? Hay que ver los inútiles esfuerzos que despliega Bernabé Navarro, en sus notas, para tratar de salvar el supuesto carácter moderno y hasta cierto rasgo científico de Clavijero, quien no conocía la ciencia de su tiempo y que, insisto, se apoya siempre en argumentos de autoridad. Se ha dicho, con pasión pero sin argumentos sólidos, que Clavijero estableció esas tesis para evitar a la Inquisición y que ocultó lo que constituía su pensamiento verdadero.

No hay tal cosa y en este aspecto me es necesario mostrar mi desacuerdo con las tesis de mi querida amiga María del Carmen Rovira, quien sostiene que, en general, en España, “la mayoría de los miembros de la Compañía” de Jesús “se oponían a la filosofía y a la ciencia moderna”, mientras que, en cambio, en Nueva España había un choque entre las autoridades virreinales y “el grupo de jesuitas mexicanos criollos”, que se abría a la filosofía moderna.[98] ¿Por qué esa diferencia entre los jesuitas del mundo entero, opuestos a la modernidad, y los novohispanos, ellos sí, “modernos”? Los jesuitas, ¿“mexicanos criollos”? Eran criollos, sí, o sea, españoles criollos, pero ¿abiertos a la modernidad? ¿Cómo, de qué manera? Al examinar las tesis filosóficas de Clavijero, Rovira advierte la contradicción que en ellas existe; dice que este “siente la necesidad de protegerse ante sus superiores” y que ello “lo conduce... a admitir el argumento de autoridad”; después, Rovira se pregunta si esas contradicciones eran propias del pensamiento del jesuita o, por el contrario, respondían a “un temor a comprometerse” y responde: “Nunca lo sabremos”.[99] ¿Por qué no lo sabremos nunca? Lo que se deduce con entera claridad de los textos de Clavijero es que no aceptaba, por todas las razones que ya indiqué, ni la ciencia ni la filosofía modernas y que, en todo caso, de hacerlo, se trataba de una ciencia que ya tenía más de un siglo de haber sido expuesta en Europa y que, en los países europeos de pensamiento más desarrollado (Francia, Holanda e Inglaterra, desde luego; Prusia en menor medida) había aparecido una forma de pensamiento crítico mucho más radical que el de aquellos pensadores ante los cuales muestra reticencia Clavijero.

Lo cierto es que hasta en los filósofos novohispanos más avanzados están ausentes los rasgos que conforman la verdadera ilustración, quiero decir: la

crítica radical a la autoridad, la utilización del método experimental, la redacción y la publicación de todos sus escritos en lengua vulgar, el reclamo a la razón para dilucidar todos los asuntos, la exaltación de la tecnología moderna; un concepto político de pueblo que va más allá de los ayuntamientos medievales de España; la tesis de la separación de poderes; la manumisión de los siervos; el reparto agrario, la economía política de mercado; la idea de que la riqueza de las naciones reside en el trabajo..., ¿a qué seguir?

Paso por alto la valoración que hace José Gaos de los Tratados de Juan Benito Díaz de Gamarra,[100] a quien atribuye la autoría del famoso Memorial ajustado, que antes le había sido concedida a José Antonio de Alzate por Antonio Caso (cuando, en realidad, se trata de una traducción libre de un texto satírico de Nicolas Boileau, apodado Despreaux, escrito en 1675, un siglo antes). Tampoco me ocuparé de los dislates de Bernabé Navarro a propósito de Juan Benito Díaz de Gamarra, que aparecen ya en el hecho de traducir *recentioris* (*Elementa recentioris philosophiae*) por Elementos de filosofía moderna, en tanto que el latín desconoce la palabra *moda* y su derivada, la voz *moderno* y para dar a entender, así, que Gamarra hablaba de filosofía moderna en el sentido estricto del término.[101] Añado que en latín clásico, *modus* indica medida y no esto que más tarde hemos admitido como estar al día o ser moderno (que evoluciona bajo el modelo de *hodiernus*). Quizás debería pasar por alto cuanto Navarro dice de José Antonio de Alzate, en tanto que los textos en que se apoya no le pertenecen a este sino a José Mariano Mociño[102]. Tal vez me sea suficiente con observar que todo cuanto Navarro dice de Alzate como “cima de la ilustración” le debe ser atribuido, en rigor, a Mociño.[103]

A propósito de Mociño, nunca me cansaré de subrayar que es el pensador en quien culmina en verdad el movimiento moderno de los tres largos siglos del dominio español sobre América, un hombre abierto ya hacia el siglo XIX. Mociño es el paradigma de un científico y de un filósofo radical, el verdadero autor de los textos filosóficos que le son atribuidos a José Antonio de Alzate y que fueron publicados bajo el pseudónimo de José Velázquez o José Velázquez de Vice Cotis. Mociño está, en algunos aspectos, a la misma altura de Alexander von Humboldt: posee igual rigor

científico, su misma precisión, idéntica actitud ante los hechos observables de la naturaleza.

Por último, sólo me resta advertir que un moderno en verdad radical en el campo de la economía y de las ciencias sociales fue Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán, que excomulgó a Hidalgo y a Morelos y fue enemigo jurado de la independencia. Sin embargo, Abad leyó y asimiló las teorías económicas de Adam Smith, fue amigo de Humboldt (ambos se citan con el mayor de los respetos) y fue procesado por Fernando VII, murió en prisión, acusado de afrancesado, herético y subversivo, en la medida en que apoyó la Revolución de Riego, por la que se obligó a Fernando VII a jurar la Constitución gaditana de 1812. A pesar de todo lo anterior, Abad no fue partidario, como ya dije, de la independencia, igual que Mociño apoyó a José Bonaparte. A ninguno de los dos, por esos hechos de orden político, se les puede restar uno solo de sus enormes méritos en el campo de las ciencias: a uno, Abad y Queipo, español peninsular, en el terreno de la economía y de las ciencias sociales; a otro, Mociño, español criollo, en el campo de la filosofía, la medicina y las ciencias naturales.

Me gustaría añadir que, en el marco del homenaje que le rendimos a Samuel Ramos, fundador de la cátedra de Filosofía mexicana en la Facultad de Filosofía y Letras hace setenta años, hice mías estas palabras suyas: “Las obras filosóficas de los pensadores americanos pueden ser aquilatadas desde dos puntos de referencia muy diversos. Pueden, en primer lugar, ser enjuiciadas dentro de la escala universal de valores que se aplica a todos los pensadores en el plano abstracto de la filosofía, según que han descubierto o no, una nueva idea o doctrina que se sume al acervo general de los conocimientos. Desde este punto de vista, claro está que no hay en toda la historia de nuestro pensamiento un solo filósofo que pueda reputarse original y creador. Hasta hoy no podemos jactarnos de haber contribuido con una gran concepción filosófica a la cultura universal”. Pero, añade Ramos, existe “otro criterio para valorar la producción filosófica hispanoamericana y que consiste en averiguar si esa obra, por más que en estricto sentido no sea original, se asimila a nuestra existencia americana y tiene un influjo en la organización de nuestra cultura”.[104]

Las afirmaciones de Ramos pueden dejarnos, acaso, un mal sabor de boca. Reconocer, como él lo hace, que no hemos tenido pensadores de rango universal y que en ninguna época de nuestra historia hemos sido capaces de formar un cuerpo de doctrinas filosóficas del nivel que tienen el racionalismo francés, el empirismo inglés o el idealismo alemán semeja un pesimismo atroz. Sin embargo, también es necesario reconocer que, precisamente desde hace poco más de setenta años, con el arribo de los filósofos transterrados españoles (José Gaos, Juan David García Bacca, José María Gallegos Rocafull, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez) y la posterior formación del grupo Hiperión, como ya lo dije, nuestra filosofía empezó a adquirir un verdadero nivel profesional, que no ha perdido. Sólo en la época virreinal el cultivo de las disciplinas filosóficas alcanzó igual grado de continuidad que el que hoy tiene la filosofía en México. Es posible, si lo que ahora sostengo posee algún rasgo de veracidad, que pronto tengamos pensadores que se expresen en la lengua que nos es propia, digo, la lengua española, y que puedan presentarse con un pensamiento que también les sea propio en el concierto universal de la filosofía. Hay que traducir la filosofía universal a la lengua española; hay que desarrollar, cada vez más, un pensamiento original en la lengua que nos es propia; hay que pensar en español. Finalmente, sólo me resta decir que tuve el honor de pertenecer al grupo de estudiantes al que, el año de 1959, días antes de su fallecimiento, le dictó Samuel Ramos su última cátedra, en la Facultad de Filosofía y Letras.

[90] [Primera versión: Ciclo de Conferencias de la Academia Mexicana de la Lengua, Palacio de Bellas Artes, septiembre de 2010; segunda versión: Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, Cátedra Samuel Ramos, Facultad de Filosofía y Letras, 24 de agosto de 2011; tercera versión: XVI Congreso de Filosofía, Toluca, México, 25 de octubre de 2011.](#)

[91] [Sobre el término tequitl, véase fray Alonso de Molina, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, edición facsimilar de la hecha en México por Antonio de Spinoza en 1571, con prólogo de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1970. Molina dice que tequitl](#)

significa “tributo” o “trabajo” y que tequitiliztli equivale a “trabajo”, “servidumbre” o “acto de tributar”. Por su parte, Rémi Siméon define tequitl y sus derivados como “tributo”, “trabajo”, “servidumbre”, “pago de impuestos” (Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1970. La primera edición francesa fue del año 1885). En el Diccionario del náhuatl en el español de México, coordinado por Carlos Montemayor, se establece que tequio significa “trabajo que realiza cada miembro de una comunidad a favor de las necesidades colectivas, sin paga, en muchos pueblos indios y mestizos”; añade: “Durante la época de la Colonia, trabajo o labor que imponían los españoles a los indios como tributo” (México, UNAM-Gobierno del Distrito Federal, 2007). En todas estas definiciones se omite decir que tequitl es trabajo forzado que los señoríos mesoamericanos dominantes establecían sobre los pueblos sometidos; que estos lo realizaban no sólo sin derecho a ninguna paga sino que, además, se obligaban a proporcionarse ellos mismos su comida. Sobre el término inca de la mit’a, véase J. M. Ots Capdequí, El Estado español en las Indias, México, FCE, 1957, y España en América, México, FCE, 1959.

[92] Véase la Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica. Compuesta por el Br. Don Miguel Hidalgo Costilla, catedrático que fue de latinidad y artes en el Real y más Antiguo Colegio de San Nicolás Obispo, de esta ciudad de Valladolid..., Morelia, Universidad Michoacana, 1958.

[93] Octavio Paz, Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe, Obras completas, t. V, México, FCE, 1998, p. 556.

[94] De estos asuntos me he ocupado, hace ya largos años, en mi libro El amor, el sueño y la muerte en la poesía mexicana, Instituto Politécnico Nacional, México, 1969, p. 85 y ss. (2ª ed. ampliada, México, Siglo XXI, 2015). Debo decir que, por el contrario, Octavio Paz marca una clara distancia frente a estas opiniones y hace de Sor Juana lo que es: un producto de la escolástica, por un lado, y de la tradición hermética, a través de Atanasio Kircher, por otra. Paz tiene razón, aun cuando otorgue un peso excesivo a la tradición hermética y al neoplatonismo en las concepciones de Sor Juana.

[95] [Francisco Javier Clavijero, Historia antigua de México, México, Porrúa, 1958 \(2ª ed., rev. y corr.\). Mariano Cuevas asienta que el texto, original y hológrafo, en español, estaba en sus manos desde hacía dieciocho años \(el prólogo está fechado el 30 de abril de 1944\). Como se sabe, la primera edición del texto de Clavijero fue publicada en Italia \(Storia antica del Messico, Giorgio Bisiani \[ed.\], Cesena, 1780\). Clavijero mismo se ocupó de la traducción del texto español al italiano y sobre esa primera edición se hicieron las traducciones a otras lenguas.](#)

[96] [Gabriel Méndez Plancarte, Humanistas del siglo XVIII, Biblioteca del Estudiante Universitario n° 24, México, Imprenta Universitaria, 1941, pp. viii y ix.](#)

[97] [Francisco Xavier Clavijero, Física particular, en Introdutor de la filosofía moderna en Valladolid de Michoacán hoy Morelia \(traducción de Bernabé Navarro\), Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995, pp. 71-76.](#)

[98] [María del Carmen Rovira, “Filosofía y humanismo”, en Francisco Javier Alegre, Instituciones teológicas, y Pedro Márquez, Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana, compilación y estudio crítico de María del Carmen Rovira y Carolina Ponce, FFyL, México, UNAM, 2007, pp. 42-43.](#)

[99] [M. del C. Rovira, ibíd., pp. 47-48.](#)

[100] [Juan Benito Díaz de Gamarra, Tratados. Errores del entendimiento humano, Memorial ajustado y Elementos de filosofía moderna, edición y prólogo de José Gaos, BEU, México, UNAM, 1947.](#)

[101] [Juan Benito Díaz de Gamarra, Elementos de filosofía moderna, presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1963.](#)

[102] [Sobre Mociño, véase también el capítulo 10 en este volumen.](#)

[103] [Bernabé Navarro, “La cima de la ilustración: Alzate”, en Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII, México, UNAM, 1964, p. 169 y ss.](#)

[104] [Samuel Ramos, Historia de la filosofía en México, México, UNAM, 1943, pp. 85-86.](#)

9. ¿Pueden las aves romper su jaula?

Preguntas (sin respuestas) sobre el concepto de revolución[105]

Antes de entrar en el examen de los problemas a que nos incitan dos grandes acontecimientos que han marcado, de modo indeleble, toda nuestra historia (la Guerra de Independencia y la Revolución mexicana), quisiera discutir, desde un ángulo teórico, el concepto mismo de revolución.[106] Otros conceptos (intención, soberanía, ley, libertad), que apenas tocaré, subyacen en mis preguntas. Necesito decir que el asunto de que aquí me ocupo es en exceso vasto y sobrepasa, con mucho, los límites que me he trazado. Sólo haré el esbozo del problema y pondré en acto una serie de preguntas, para muchas de las cuales carezco de respuesta.

¿Qué significa, en rigor, el concepto de revolución? ¿Debemos hacer uso del concepto de intención al tratar de explicarnos los hechos históricos? ¿Qué función cumplen, en la historia, las intenciones de los hombres? La libertad humana, ¿tiene cabida en la historia? ¿Hay leyes rigurosas en la historia? No puedo ni deseo dar respuesta a este conjunto de interrogantes, de orden mayúsculo sin duda. Intento utilizarlas sólo como un contrapunto teórico, como un germen de dudas y preguntas a lo largo de mi ensayo.

Como se sabe, el concepto de revolución fue llevado, desde el área de la mecánica, hasta el terreno de la política y de las ciencias sociales.[107] En sus orígenes, guardaba vínculos estrechos con la geometría. Revolución se opone, por igual en las ciencias naturales que en las sociales, a evolución: esta pone el acento en los cambios lentos, graduales y escalonados; por el contrario, revolución indica un cambio súbito y, en el caso de la política, por métodos violentos. Los dos conceptos tienen una historia corta. La idea

de evolución acaso arranca en la teoría de Buffon (y antes, en la filosofía de Leibniz: este postula una cadena infinita, llena de matices, en el universo).
[108]

El concepto de revolución procede de la astronomía racional; en esta ciencia, revolución indica el giro de 360° que se produce en la órbita de un astro. Sin embargo, en política y en ciencias sociales el concepto de revolución connotó algo distinto: sólo, pues, una semirrevolución, apenas el giro de 180°, o sea, la media vuelta de tuerca, la puesta de cabeza o, si se prefiere decirlo así, la puesta sobre sus pies de la situación social de la que se arranca y se considera injusta. Las revoluciones reclaman para sí la urgente necesidad de reparar una injusticia (de orden general o particular). Acontecimientos aislados, huelgas que son reprimidas con exceso de violencia, un asesinato (el del presidente Madero, si se quiere recurrir a la historia de México), detonan la acción militar. En otras ocasiones, causas difusas, indefinibles, algo extraño como la situación general, se hacen intolerables y los actores sociales entran pronto en escena.

En todo caso, subrayo que Vladímir Ilich Lenin, que algo sabía de estos asuntos, afirma que la revolución se produce sólo si se conjugan dos factores: cuando los de abajo no pueden tolerar la situación existente y los de arriba no se pueden mantener ya en el poder.[109] En este sentido, una crisis económica de carácter general, que arrastre consigo a todos los sectores sociales, debe coincidir con una crisis de ingobernabilidad. Preguntémonos, pues, si las revoluciones se producen de acuerdo con fines establecidos o si son el efecto de una multitud de causas aleatorias. ¿Persiguen un propósito definido, logran lo que se proponen? O, por el contrario, ¿se producen sólo cuando se presenta un conjunto azaroso de factores, que nadie previó, y que constituyen lo que Lenin llama la crisis nacional general?

Quisiera subrayar que esto que se denomina una revolución es, como tantos hechos históricos, una construcción (teórica) posterior, o sea, igual que otros casos, una interpretación histórica que encadena de manera lógica una serie de hechos azarosos. Si esto fuese así, las revoluciones sociales serían un mero invento de los historiadores. Nadie afirma que parte a la Guerra de los Cien Años, hecho histórico que después será conocido con tal nombre.

Con aquel humor involuntario y absurdo que le es propio, el cineasta Juan Orol hace decir a uno de los personajes de la película *La tórtola del Ajusco*, el licenciado Pereda, en el momento en que se oye un disparo a lo lejos y para así justificar su huida del país: “Hoy, 20 de noviembre de 1910, se inicia la Revolución mexicana”: nadie es consciente de lo que desata; nadie sabe cuál será el fin de los hechos en que participa; hay un principio de incertidumbre en las acciones de los hombres. Pese a todo, pregunto si hay leyes en la historia, si tiene sentido la historia, si toda revolución tiene dos fases: una, destructiva; otra, constructiva. La Revolución mexicana, ¿es una sola en dos etapas? ¿Cumple alguna función la libertad en la historia?

Se dice que Luis XVI anotaba los acontecimientos del día que habían tenido importancia y que el 14 de julio de 1789, el día en que el pueblo de París tomó por asalto la Bastilla, escribió rien (nada). Jules Michelet, en su magna *Historia de la Revolución francesa*, dice que el duque de Liancourt, la noche del 14 de julio, despertó al rey y le informó de los hechos, que el rey preguntó: “¿Se trata de una revuelta?” y que el duque le contestó: “No, sir, se trata de una revolución”. [110]

¿Qué significa aquí esta palabra, rien, si es que en verdad la escribió Luis XVI, puesto que ahora se considera el 14 de julio como el día del inicio simbólico de la Revolución francesa? ¿Se trató de una revuelta o de una revolución? ¿Sucedió algo (o nada) el 14 de julio de 1789? Lo cierto es que, tras de esos hechos, carentes de significación en apariencia, otros hechos se sucedieron en Francia. Esos hechos poco a poco se acumularon y obligaron a que se convocara a la reunión de los Estados generales y, luego, a una Asamblea Constituyente. Así, pues, se declararon los Derechos del Hombre y se proclamó una Constitución. Sin embargo, el rey Luis XVI continuó en el poder.

En septiembre del año 1792, tres años después de la toma de la Bastilla, fue abolida la monarquía y se fundó la república. Luis XVI fue guillotinado el 21 de enero de 1793, tres años, seis meses y siete días después del 14 de julio de 1789, día que se toma como el inicio de la Revolución francesa. ¿Qué sucedió en esos tres años y medio? Un cúmulo de hechos tomó un rumbo determinado: el cambio de cantidad devino en cambio de calidad, como diría Hegel. La monarquía se restauró en 1831; antes, hubo un

imperio y lo que era desorden se volvió estable (porque ninguna sociedad puede vivir en un caos perpetuo).

Interrogantes sobre la Revolución mexicana

Por lo que a la Revolución mexicana corresponde, cabría preguntarse qué sucedió el 20 de noviembre de 1910. Porfirio Díaz, ¿habría escrito, en el caso de que llevara un diario posible, nada? ¿Hubo una revuelta o hubo una revolución el día 20 de noviembre de 1910? Francisco I. Madero había convocado a sus partidarios, en esa fecha, a través del Plan de San Luis, que hizo público, a tomar las armas. Su llamado fue abierto y todo mundo estuvo al tanto del levantamiento (o de la posibilidad de este); antes que nadie, la policía y el ejército. El único hombre que se hizo eco del llamado a las armas fue Aquiles Serdán (lo asesinaron en Puebla). ¿Podríamos decir que la Revolución mexicana se inició el 20 de noviembre de 1910? ¿Qué pasó ese día? ¿Algo, nada? Los hechos se sucedieron con rapidez. Pocos días después del 16 de septiembre (y del 20 de noviembre de 1910) brotaba la violencia armada en distintos lugares del país, sobre todo en el norte. Las acciones más fuertes se dieron, ya se sabe, en Ciudad Juárez; sin embargo, desde el punto de vista militar estricto, se puede afirmar que el ejército del general Díaz no sufrió bajas mayores y se mantuvo casi intacto. Si toda revolución tiene una etapa destructiva, la revolución democrática iniciada por Madero, ¿qué destruyó? ¿Hubo posibilidades de que el ejército federal, bajo el mando directo del general Díaz, pudiera sofocar la rebelión, apenas en ciernes, para que este se mantuviera en el poder?

Es imposible juzgar hechos que sólo tienen el carácter de probables, es decir, hechos que jamás fueron hechos. La pregunta ¿hubiera podido el general Díaz conservar el poder? es absurda. Nadie puede saber qué habría pasado si los acontecimientos se hubieran producido de modo diferente. Los actores arriesgan su destino y por esa causa la expresión de Julio César al atravesar el Rubicón tiene un rasgo tan atrayente: *alea jacta est*, o sea, la suerte está echada; mejor: he arrojado los dados. Esto significa que, si se

arrojan los dados, surgen sólo ciertas posibilidades y se combinan el azar y la necesidad, lo aleatorio y lo estricto. Los actores se arriesgan y deciden: su decisión acaso pueda producir, de acuerdo con sus previsiones, el efecto deseado; pero puede producir un resultado opuesto al que buscaron.

Así, pues, ¿qué causas adujo el general Díaz para renunciar al cargo de presidente el 25 de mayo de 1911? En el texto de su renuncia, dijo que, para que él se mantuviera en el poder, “sería necesario seguir derramando sangre mexicana”, abolir el crédito de la nación y derrochar su riqueza.[111] El general Díaz renunció para evitar estos males. ¿Se cumplieron los deseos del general Díaz? ¿Se dejó de derramar sangre mexicana, se mantuvo el crédito de la nación, se evitó el derroche de su riqueza? Por el contrario, al cabo de la lucha armada, se diezmó el pueblo (se calcula que entre 1910 y 1917 murió el 10% de la población: cerca de millón y medio de mexicanos, buena parte de ellos por la influenza española); el crédito se hizo polvo; la riqueza se disipó (se calcula que el país recuperó el nivel de producción que alcanzara en 1910 sólo en 1929, apaciguada la lucha, fundado el Banco de México, restablecido el crédito de la nación, bajo Plutarco Elías Calles).

¿Pudo haberse mantenido Díaz en el poder? Vuelvo a señalar que es imposible juzgar lo que jamás sucedió. Lo decisivo es ver el efecto real de la decisión adoptada. Dejo el relato de los hechos a José Yves Limantour, actor y testigo de primer orden: “Se ha dicho que el general Díaz, con sus dotes incomparables de gobernante y de jefe militar, y con el prestigio que todavía le quedaba, habría podido dominar la situación a principios del mes de mayo” (de 1911); que contaba con tropas fieles, numeroso armamento y una fuerte cantidad de dinero.[112] Limantour dice, sin embargo, que cuando él regresó al país, el mes de marzo de 1911, encontró un cambio profundo “en el espíritu público”: cualquier cosa que este sintagma signifique, el ánimo del espíritu público había evolucionado; en vez de conservar el orden de las cosas, dice Limantour, se alejaba con rapidez “de palabra y de acción”, del Presidente Díaz y de todos quienes conformaban su grupo de gobierno.[113] Se advierte que los de arriba ya no se podían mantener en el poder (o ya no podían hacerlo en las condiciones inmediatas anteriores). Para lograrlo, era necesario “derramar sangre mexicana”, “abolir el crédito de la nación”, en suma, “derrochar su riqueza”. Mi tesis provisional (y, por cierto, imposible de ser demostrada) es que un cemento

sutil, que nadie es capaz de medir con precisión, pero que funciona en toda época y en todo lugar, el cemento imaginario que es el de la confianza, uno o desune a las sociedades.

Desde luego, aclaro, la sociedad no está unida por ningún “contrato”. Esta teoría, en su origen postulada por Thomas Hobbes y, luego, por Jean-Jacques Rousseau, traslada la teoría del contrato, desde el área del derecho civil, en donde rige la voluntad de las partes, a las áreas social y política. [114] Pero la verdad es que la sociedad se sostiene por un vínculo fundamental que, tal vez, se apoye en una ley jamás escrita: la prohibición. Claude Lévi-Strauss, el gran antropólogo, sostiene que la prohibición del incesto no sólo funda la sociedad sino que es la sociedad.[115] La prohibición del incesto no es, empero, en modo alguno, un contrato celebrado entre las partes. A pesar de ello, por lo que toca al orden político en sentido estricto, sí cabría hablar de un cierto contrato: el contrato tácito que nace de la confianza en el orden existente. Cuando los de abajo no toleran la situación existente y los de arriba ya no pueden permanecer en el poder, el curso de los hechos poco a poco se altera. A esto alude Limantour, cuando dice que la situación había evolucionado en pocos meses: de septiembre de 1910 a marzo de 1911.

Aquí entramos en un problema mayúsculo: el de las intenciones que presiden los actos de los hombres. El hombre de acción, podría decirse así, propone, pero la realidad es la que finalmente dispone. Las decisiones del general Díaz y su gabinete, en buena medida impulsadas por la prudencia de Limantour, condujeron a efectos opuestos a los deseados. Podría decirse también que acaso la decisión del general Díaz tenía como propósito cerrar el paso eventual a una revolución verdadera. Pero lo cierto es que, dos años después, otra revolución estalló y lo hizo con enorme violencia. Cabe que nos preguntemos, pues, ¿qué Revolución mexicana se inició en realidad el 20 de noviembre de 1910? ¿Qué sucedió en esta fecha? ¿Nada, algo, qué? La Revolución mexicana, ¿es una sola que se puede dividir en dos fases? ¿Una, de carácter democrático? La otra, ¿radical? O, por el contrario, ¿se trata de dos revoluciones, de signo por completo distinto? Mi idea es que se trata de dos revoluciones, diferentes en su origen y sus propósitos.

Problema básico: si la revolución es un giro de 180°, querrá decir que toda revolución hereda; que recupera para sí buena parte de la situación de la que partió. El problema de la herencia, en el caso de los hechos sociales, es de máxima importancia. Lo es en todo evento que haya en el universo: en la evolución biológica, los estigmas de una especie pasan a las especies siguientes.[116] Rige el principio lógico establecido por Hegel: cuanto sucede, en la naturaleza y en la sociedad, acontece porque opera la negación de la negación (aufheben); el proceso supera aquello de lo que partió: lo niega y lo conserva a la vez. Al triunfar, una revolución se hace gobierno, establece un nuevo orden, recupera el crédito, les da nueva confianza y seguridad a la producción y al sistema financiero, organiza un ejército regular (licencia tropas irregulares, somete a los generales rebeldes, cohesiona al ejército y lo sujeta a un mando único: perece, si no lo hace).

A mi juicio, la Revolución mexicana, la que destruye en verdad todo el Ancien régime, se inicia en 1913, tras la Decena Trágica. La primera fase (o la primera revolución) dejó intacto (o casi intacto) el sistema anterior. La Revolución mexicana radical no se hizo contra Díaz, sino contra Victoriano Huerta. Hacer que las dos etapas coincidan en una sola es invento posterior, producto (teórico) de los historiadores y los revolucionarios triunfantes: de ese modo quisieron darle lustre a sus hazañas, al otorgarle una orientación social, que no tuvo en el inicio, a la Revolución mexicana: en el Plan de Guadalupe, que proclama Venustiano Carranza el 26 de marzo de 1913, se habla sólo de desconocer a Huerta (y a los poderes legislativo y judicial). Es un llamado a las armas, por el que se inviste a Carranza de una función precisa: darle los cargos de primer jefe del Ejército y encargado del Poder Ejecutivo, para que, al triunfo de la revolución, convoque a elecciones. Una vez aprobada la Constitución de 1917, en efecto, se realizan elecciones y en ellas resulta electo Venustiano Carranza: se pasa de una situación de facto a otra de iure, es decir, se produce una transición democrática.

Según ciertos teóricos, los precursores intelectuales de la Revolución mexicana fueron los miembros del Ateneo de la Juventud, Antonio Caso y José Vasconcelos, sobre todo, al criticar los excesos del positivismo y del llamado grupo de los “Científicos”, al que pertenecían no pocos de los miembros del gabinete de Díaz (Limantour y Sierra, entre otros). Pero en la lucha teórica contra el positivismo fueron apoyados por el propio ministro

de Instrucción Pública de Porfirio Díaz, Justo Sierra, partidario de la teoría evolucionista de Spencer y de Darwin (no de la teoría de Comte).[117] Diré que los ateneístas criticaron el positivismo de Comte y el evolucionismo de Spencer y Darwin basados en una filosofía de corte idealista. Sin embargo, su crítica no fue antecedente teórico de la Revolución mexicana; ni siquiera de la primera revolución, la democrática, la maderista (el porfiriato también quería hacer ajustes en la enseñanza); Sierra fundó la Universidad Nacional con carácter abierto: en ella habría de regir un principio de plena libertad y autonomía; la investigación científica carecería de restricciones; por eso, la universidad se autogobernaría, sería plural, discutiría todo, dudaría.[118]

Cambiar para conservar

Veamos ahora los propósitos contrarios, los que aducen quienes se levantan en armas, los revolucionarios. El Plan de Ayala, firmado el 28 de noviembre de 1911, se elevó contra Madero, en su calidad de presidente, y no contra Díaz. En el Plan de Ayala se dice que el gobierno de Madero ha “entrado en contubernio escandaloso con el partido científico, hacendados feudales y caciques opresores”; que ha forjado nuevas cadenas y seguido “el molde de una nueva dictadura, más oprobiosa y más terrible que la de Porfirio Díaz”. [119] Así, pues, ¿qué se propuso Emiliano Zapata, en realidad?

Quisiera examinar las palabras con las que se inicia un libro, clásico ya, sobre Zapata, el de John Womack. Allí se dice: “Este es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución... Lo único que querían era permanecer en sus pueblos y aldeas”. [120] Womack tiene razón: esos campesinos no querían cambiar. Así, me pregunto si es posible sostener tamaña tesis sin rubor alguno. Se trata de un grave contrasentido. La revolución, ¿acaso no se hace para lograr el cambio? Unos campesinos que no quieren cambiar; unos campesinos que, por si lo anterior fuera poco, sólo desean permanecer en sus pueblos y sus aldeas, ¿qué desean? ¿Hacer una revolución o, por el contrario, conservar la misma situación sin cambio alguno? Permanecer,

conservar, ¿eso es una revolución? Es el reverso de una auténtica revolución social.

En un libro, clásico también, Octavio Paz ha dicho que el intento de Zapata es “un regreso a los orígenes”, al calpulli mesoamericano.[121]

¿Es así? La tesis de Paz confunde tres instituciones sociales totalmente diferentes: el calpulli mexica, el ejido virreinal y el ejido posrevolucionario. Por un lado, el calpulli mexica vincula, por lazos de consanguinidad mítica y totémica, a todos y cada uno de sus miembros: es semejante al ayllu incaico, la gens helena y latina, el clan escocés; no existe sin esos lazos consanguíneos.[122] El ejido virreinal es otra cosa, como es otra cosa el ejido actual, fruto de las leyes revolucionarias. Muchos campesinos de Zapata, aunque no todos, eran miembros de comunas: mostraban sus títulos de propiedad virreinales, concedidos por los reyes de Castilla, conocidos con el nombre de Mercedes reales. Por ellas, se reconocía la rancia posesión de las comunas (enlazadas de modo mítico con un tótem), a las que se había otorgado nuevos títulos jurídicos de propiedad, de los que antes carecían. ¿Cuál fue el resultado? Con la revolución, ¿se cumplió el propósito de Zapata?

¿Conservaron los campesinos de Zapata la situación anterior, tal y como dice Womack que lo deseaban? En términos generales, pregunto si los campesinos de México, tras de la Revolución, pudieron permanecer en sus pueblos y aldeas. Por el contrario, lo que se muestra, a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, es el éxodo masivo de los campesinos hacia los Estados Unidos y nuestras ciudades. Se impone una ley económica insoslayable: el capitalismo y la industrialización del país han hecho que decrezca la población rural a costa de la urbana.

Acaso podría afirmarse que el ejido, como lo postuló la legislación agraria, les hizo justicia a los campesinos y respetó la posesión de las viejas comunidades. Pero ¿fue así? No lo fue. Ejido es voz que proviene del latín exitus, salida. Era esa tierra, situada a la orilla de las ciudades, en la que el pueblo dejaba pastar sus caballos y sus recuas. A lo largo y lo ancho de la América española, las ciudades coloniales, fundadas por los Austrias, están llenas de ejidos. En la ciudad de México, el ejido se hallaba donde ahora se halla la Alameda. El actual ejido de México es distinto del que hubo en la

época virreinal: es una forma jurídica de pequeña propiedad agrícola, llena de limitaciones: no se puede enajenar (en teoría) ni alquilar (en teoría).[123]

Vemos, pues, que ni los propósitos del general Díaz ni los de Zapata se cumplieron. Que lo que se propuso quien se hallaba en el poder y lo que se propuso uno de los revolucionarios, fue diferente del efecto final. Aquí entramos en temas de trascendencia mayor. Si la revolución es un proceso; si ese proceso se genera a través de un cúmulo de causas y de efectos; si las intenciones de todos los actores se conjugan o se oponen a esa cosa extraña que algunos llaman necesidad histórica; si los propósitos conscientes de los actores, a medida que se desarrollan, se enlazan con las causas profundas que subyacen en esa otra cosa igualmente extraña que se podría llamar el inconsciente colectivo y en esa otra cosa no menos extraña que otros más llaman las leyes inmanentes de la historia (lo que podría llamarse también la materia prima de los hechos históricos), querrá decir que, para entender con congruencia los acontecimientos sociales, no hemos de limitarnos al examen de los propósitos de los actores que participan en los hechos y que, por ende, los producen. Hay que valorar lo que resulta en el largo plazo y cuáles son los resultados obtenidos. El objetivo consciente puede ser uno y otro, diferente, el resultado que se logra. Como todo aprendiz de brujo, el actor político, sea revolucionario o conservador (en el sentido estricto de la palabra), desata hechos que no es capaz de controlar en su totalidad y cuyos efectos ignora. Insisto: el resultado de las revoluciones mexicanas fue por completo distinto del que, en sus propósitos, movió tanto al general Díaz cuanto al general Zapata, dos de los actores fundamentales del drama.

En este sentido, examinemos lo que sucedió el 16 de septiembre de 1810, digo, las causas del levantamiento, los propósitos invocados por los diversos protagonistas y los resultados habidos. Todos sabemos que aquel 16 de septiembre de 1810 se inició un proceso motivado por la casualidad: hubo una denuncia, lo que obligó a los actores a adelantar sus planes. ¿Qué deseaban estos actores? ¿Acaso la independencia? Hagamos una pregunta impertinente: los actores unidos en esa conspiración (entre otros, Hidalgo, Allende, Aldama), ¿se habían propuesto, en realidad, la independencia de México? Ninguno de ellos pronunció jamás la palabra independencia. Este propósito, ¿cómo habría sido posible si México no existía en cuanto tal? Hasta en el nombre que se otorga al país, lograda la independencia, hay una

oscilación constante: unos lo llaman América septentrional; otros Anáhuac. El nombre de nuestro país, México, se escribe en ocasiones con el grafema jota, otras con el grafema ge. Los actores, ¿se propusieron la independencia de Nueva España? Seamos cautos: los actores, al menos en el inicio de la guerra, querían algo distinto a la independencia aunque se podría decir que, pese a que no pronunciaban el término independencia, eso querían en rigor los actores; que eso y ninguna otra cosa era lo que en realidad deseaban; que por razones tácticas o políticas se inhibieron de exhibir sus propósitos; que por esta causa y como el objeto de sus deseos, ocultos al inicio, lo que resultó, al final del largo y azaroso proceso, fue la independencia de un nuevo país, México: que así era y así tenía que ser.[124]

¿Cómo? ¿Por qué? En este asunto, cabe reconocer causas directas y causas indirectas. En Europa se había fraguado una situación que, de modo indirecto, influyó en el proceso. Se podría sostener que el proceso tenía largos años de incubación; que México y la América española toda estaban maduros para la independencia. Pero, aun si se aceptara sin conceder este argumento, lo que desató el proceso, al menos en un sentido inmediato, fue la invasión de España por Napoleón Bonaparte. A pesar de que las tropas napoleónicas eran tropas imperiales y no tropas revolucionarias, llevaron el espíritu de la Revolución francesa y el ansia de libertad por toda Europa. Refiero hechos de sobra conocidos. Carlos IV fue obligado por Napoleón a abdicar en favor de su hijo, Fernando VII, y este, a su vez, en favor de José, el hermano de Napoleón. Pese a que este rey era de ideas más avanzadas que el déspota Fernando VII (abolió la Inquisición, suprimió los derechos feudales, anuló las aduanas interiores, medidas puestas en práctica por el ministro Mariano Luis de Urquijo, el mismo que le otorgó a Humboldt el pasaporte para que realizara el viaje americano), el pueblo español no quiso reconocer la legitimidad jurídica de estos hechos, arrancados por la fuerza, y se alzó en armas para defender a los soberanos. ¿Por qué? Porque ni aun la libertad se puede imponer por medio de la fuerza: la lucha contra José I y las tropas francesas, la defensa a ultranza de aquel déspota, Fernando VII, se apoyaron en actitudes reaccionarias (las mismas que se advierten en el grito infame ¡Vivan las cadenas!).[125] Se convocó a las Cortes y, desde un ángulo jurídico, se presentó un problema fundamental: en ausencia del soberano, ¿en quién o en qué reside la soberanía?[126]

Hoy, la respuesta a esta pregunta es inmediata (y acaso sintomática); respondemos: la soberanía radica en el pueblo. Esta respuesta se sitúa en un espacio lógicamente posterior, es de suyo obvio, a la Revolución francesa y la independencia de Estados Unidos. Cabe preguntar, pues, si fueron las ideas francesas y revolucionarias las que incubaron y quedaron expresas en la Constitución gaditana. La respuesta ha de ser matizada. Los diputados a las Cortes de Cádiz, entre ellos los americanos, buscaron las fuentes de su legitimidad en un orden jurídico distinto del francés, revolucionario, contra el que luchaban. Lo hallaron en la rancia tradición castellana, en el Fuero Juzgo, el código de la época de la monarquía visigoda. Afirma Fernando Serrano Migallón: “En la historia, en el Derecho y las instituciones antiguas de la Monarquía... se inspira la idea de soberanía nacional que defienden los diputados de las Cortes de Cádiz”. [127]

La revolución antidespótica con la que se inaugura el mundo actual está apoyada, sin duda, en un principio básico: en la radical autonomía del individuo, en el hecho (teórico) de que el hombre es dueño de sí mismo, de su cuerpo y de su conciencia. De aquí se desprende, por lo tanto, que la primera propiedad a la que se tiene derecho es la propiedad de uno mismo. ¿Quién es, sin embargo, el sí mismo de que allí se habla? ¿Cómo se traduce el concepto en el área jurídica? ¿De qué manera pueden las aves romper los barrotes de la jaula que las aprisiona? Tienen que destrozarse las alas en el intento. Hegel postula, con violencia teórica, que sólo quien arriesga su vida conserva su libertad. [128] Así, suprimir privilegios, hacer que todos sean iguales ante la ley, exigir la irrestricta libertad de pensamiento y respetar su libre emisión, denota audacia, cierto, pero ¿quién es el sí mismo del que se habla? ¿Quién es la persona, el sí mismo, sujeto de esos derechos? Dice Portillo Valdés (y creo que su tesis tiene valor definitivo): por entonces, “la persona de la que se decían y aseguraban todos estos derechos no era... lo que entendemos habitualmente por individuo. En realidad no era sino una porción, más o menos escasa según las circunstancias, de las sociedades euroamericanas de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX”. Estos derechos eran postulados sólo para el “hombre blanco, de cultura cristiano-europea, con alguna propiedad significativa”. Así, mujeres, comunidades indígenas, negros, vagabundos, gente sin fortuna, quedaban “al margen de este discurso de derechos”. [129]

En Cádiz, por lo tanto, no se habla en modo alguno de pueblo ni está representado el pueblo. La invasión napoleónica a España, la abdicación de los reyes, la entronización de José Bonaparte destruyeron, de súbito, la unidad de la nación que estaba representada en la monarquía. En lugar del Estado, surgen las provincias; en el sitio que ocupaban los gobernadores, nacen los ayuntamientos; en vez del ejército regular, aparecen de modo espontáneo los cuerpos desarticulados del ejército popular; los guerrilleros suplen a los generales. Las rancias leyes de España preveían que, en ausencia del rey, se convocara a Cortes para elegir una Regencia. Esto sucede en España, en la etapa que jurídicamente se llama de interregno, prevista ya en las Siete partidas, texto jurídico que data del siglo XIII.

Pero la Constitución de Cádiz de 1812 es un conjunto híbrido que, a los ojos de los conservadores, aparecerá como revolucionario e inaceptable. No es del todo francés, pero es moderno: establece límites al poder del rey. La monarquía se conserva, pero es moderada y constitucional. A la luz de estos hechos, la América española se revuelve. Un problema que surge, de inmediato, es el de mantener desde Nueva España y las restantes provincias americanas los gastos de la Junta que gobierna en y desde Cádiz: virreyes, capitanes generales, arzobispos y gobernadores (por una norma no escrita, casi siempre españoles peninsulares) querían mantener intacta la situación; cualquier turbulencia política amenazaba el suministro de estos fondos. Me interesa subrayar que no fueron las teorías de Locke, menos aún las de Hume, Montesquieu o Diderot ni la Constitución de Estados Unidos, las tesis que tuvieron eco en Nueva España al inicio de la Guerra de Independencia. A mi juicio, ninguna de estas teorías fermentó el proceso bélico en 1810. Ni siquiera las tesis de Alexander von Humboldt jugaron papel decisivo en el proceso. Humboldt relata que la primera vez que él y Bonpland oyeron los nombres de Franklin y de Washington, en la América española, fue en los pequeños puertos de la actual Venezuela (Cumaná y Cariaco): en ellos hallaron una predilección por el gobierno de Estados Unidos. Humboldt añade que quienes expresaban esa admiración eran personas semiletradas: las llama, sin recato, demi-savans, gente que, por lo general, exageraban las riquezas naturales del país para el que deseaban un porvenir más venturoso. Esta disposición no anunciaba nada de hostil ni de violento: carecía de dirección precisa. Con la sagacidad que lo caracteriza, Humboldt establece que la administración colonial creyó que se podía

combatir “por la fuerza física” una “tendencia moral”; al hacerlo así, logró que los acontecimientos se sucedieran con violencia irresistible y funesta. [130] Humboldt nunca percibió, en los cinco años que duró su viaje por la América española (recorrió los territorios de Cuba, Venezuela, Perú, Colombia, Ecuador, México), ningún síntoma político que pudiera llevar a la guerra que luego se desató. Dice: “Odios profundos, provocados por la legislación colonial y mantenidos por una política recelosa, han hecho que corra la sangre en estos países que gozaban, desde hace tres siglos, no diré que de la felicidad pero sí de una paz no interrumpida. Ya han perecido, en Quito, víctimas de su devoción a la patria, los ciudadanos más virtuosos y más esclarecidos”. [131]

Elías Trabulse ha mostrado, con su acostumbrado rigor, de qué modo circularon en Nueva España copias manuscritas de las Tablas geográficas y políticas de Humboldt. [132] Tuvieron acceso a ese documento, desde luego, el virrey Iturrigaray y las autoridades virreinales, además de uno que otro individuo de relieve. El manuscrito fue copiado varias veces y leído en los círculos dirigentes de Nueva España. Lo leyó y lo asimiló Manuel Abad y Queipo, quien lo cita con entusiasmo. [133] Ese manuscrito y el mapa de Nueva España, levantado a petición de Fausto de Elhúyar, además de la actividad personal de Humboldt a lo largo del año que vivió en Nueva España, son lo único que puede comprobarse como influencia suya: el *Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne*, la obra fundamental de Humboldt, no fue conocido en el territorio ni cumplió papel decisivo alguno en la guerra insurgente. Sólo después de la independencia se leyó con atención (desde luego, en la edición de 1822, hecha en París). [134] Los primeros políticos que hablan de ese libro, obtenida la independencia, son los dos teóricos más importantes de los dos partidos opuestos: Lucas Alamán, por un lado; José María Luis Mora, por el otro.

Posiciones irreconciliables

Vuelvo al asunto central. En la América española, el problema de la soberanía y el interregno asumió dos posiciones contradictorias y en aquel momento irreconciliables: una la sostenían los españoles peninsulares; otra, los españoles criollos. Desde luego, los españoles peninsulares tenían en su mano el poder (delegado) del rey: virreyes, capitanes generales, arzobispos, intendentes; en ellos descansaba todo el poder de la metrópoli. Por lo tanto, asumieron que en ellos, en las autoridades constituidas, seguía, sin ninguna interrupción, depositada la soberanía que representaba el rey. Los españoles criollos, por el contrario, igual que como se hizo en España, sostenían que la soberanía, depositada en el rey por derecho divino, regresaba al pueblo. En Cádiz se sostenía la tesis de la soberanía nacional; en Nueva España, la de soberanía popular, o sea, el pueblo. Sin embargo, el concepto de pueblo no tenía, en las tesis jurídicas de los españoles criollos, la connotación que hoy tiene: pueblo, para ellos, era sólo aquel que se hallaba representado en una estructura jurídica castellana, tan añeja como la Reconquista peninsular: el Ayuntamiento. Recordaré que Hernán Cortés se valió, precisamente, de esa vieja y sin embargo vigente tradición jurídica para romper el contrato que lo ataba con el gobernador de Cuba, Diego Velázquez: así, hizo fundar el primer ayuntamiento de la tierra firme continental, el de la Villa Rica de la Vera Cruz, para recibir de él la orden de poblar el territorio y no tan sólo la de hacer funciones de rescate (de oro y de personas que se esclavizaban).[135]

En estos términos argumenta el famoso síndico del Ayuntamiento de la ciudad de México, Francisco Primo de Verdad y Ramos. Una vez que ha llegado al país la noticia de la abdicación de los reyes, Primo de Verdad ha de sostener que los amados reyes “se han visto en un instante sin trono y sin libertad, forzados a abdicar sus coronas”; luego insiste en la fidelidad que “todos los vasallos de América” les han “jurado a los señores reyes de España” y dice que las únicas autoridades que “reconocemos” son dos: primero, la “de nuestros soberanos”; segundo, la de los Ayuntamientos. Buen jurista y buen conocedor de la legislación hispana tradicional, Primo de Verdad establece el mismo principio en el que se apoyarán luego las Cortes españolas. Dice: “La crisis en que actualmente nos hallamos es de un verdadero Interregno Extraordinario”; y continúa: “El pueblo en estos momentos de interdicto extraordinario recobra la soberanía, la hace suya”; por consecuencia, esta “refluye naturalmente á sí”. Y sigue: “No se diga”

que el Ayuntamiento de la ciudad de México “pretende erigirse en soberano” para así “romper los vínculos con los que hasta aquí ha estado ligado al trono de sus reyes”. Por el contrario, Primo de Verdad afirma el sometimiento (suyo y del Ayuntamiento de la ciudad de México) al rey y a la Corona; dice: nadie le “podrá argüir al Ayuntamiento de México de infidelidad, ni tendrá frente para decirle que intentó trastornar la Constitución monárquica, baxo que vive gustoso”. [136]

Adviértase, pues, que en ningún momento habla Primo de Verdad de independencia ni se pronuncia por separar la Nueva de la Vieja España; por el contrario, sostiene los principios de la fidelidad a la Corona y el carácter divino de la soberanía real. Sus argumentos son semejantes a los que luego sostendrán las Cortes de Cádiz en España: se vive en una situación jurídica de interregno: la soberanía retorna al pueblo, concepto jurídico tradicional por el que se entiende la autoridad legítima del ayuntamiento, nunca pueblo en el sentido actual. Esto, pues, y ninguna otra cosa.

Diré algo políticamente incorrecto. Los españoles criollos, del tipo de Primo de Verdad, abrigaban el temor de que los españoles peninsulares “se alzarán” con el reino, que lo declararan independiente de la Corona. Por eso quisieron conservar para la Corona, al menos al inicio de la contienda, las “legítimas posesiones” de los “legítimos soberanos”. De allí el Grito de Dolores, elevado, según es tradición, por Miguel Hidalgo: “¡Viva Fernando VII!”. La guerra de independencia terminó pronto en una amarga derrota: el ejército insurgente fue batido militarmente por el ejército de Félix María Calleja. Hasta el más hábil de los capitanes insurgentes; el único que tuvo una clara idea de la independencia; el que sostuvo la tesis de la soberanía popular apoyado en las teorías de Rousseau; el que se declaró Siervo de la Nación, promulgó nuestra primera Constitución y le dio a la nación no sólo un nombre propio sino diferente al de la Nueva España (la llamó América Mexicana), José María Morelos, había sido derrotado y fusilado. [137] Así, en 1821, quedaban sólo algunos rescoldos de la antigua llama.

¿Cómo se declara la independencia en 1821, si ya no había más que cenizas del fuego insurgente? La independencia de 1821 tuvo otras causas, otros orígenes, otros propósitos, y debe ser valorada por causas internas y, a la vez, en el contexto internacional creado por las guerras napoleónicas. Se

cumplió el viejo temor de los españoles criollos, pero ahora fueron ellos los que “se alzaron” con el reino y los que lo proclamaron independiente de la Corona española. ¿Por qué actuaron así? Porque en la península ibérica, el general Rafael del Riego había hecho restaurar la Constitución de Cádiz y obligado a Fernando VII a jurarla. Los españoles criollos rechazaron el nuevo juramento de la Constitución gaditana. Se alzaron en armas, ahora encabezados por Agustín de Iturbide. México nació a la vida independiente por un golpe de Estado, incruento pero reaccionario. Buena parte de los males que aún nos aquejan tienen, a mi juicio, este origen espurio.

Napoleón, ¿previó estos hechos? Le resultaba imposible. Las guerras napoleónicas dibujaron un mapa político universal distinto, que se destruyó con su caída. ¿Qué originó su derrota? No se puede soslayar que en buena medida la guerra en España fue la primera sangría del ejército napoleónico: allí, el general Murat y sus tropas quedaron empantanados, desde 1808. La posterior invasión de Rusia minó aún más la capacidad militar de Napoleón y propició su derrota. Inglaterra asumió a partir de entonces el carácter de potencia mundial y apoyó a las independencias americanas: Inglaterra y los Estados Unidos se aprovecharon, así, de la franca decadencia del imperio español y se alimentaron de sus despojos.

Consecuencias acaso no deseadas, positivas y negativas, de la guerra de independencia, se dieron a partir de 1821. Las positivas son, antes que ninguna otra, la obtención del título de nación independiente y la necesaria conquista de la soberanía de la nación. Poco tiempo después, ya disuelto el imperio de Iturbide, la formación de una república federal: pasamos a ser ciudadanos de una república y dejamos de ser súbditos de una monarquía. En el terreno social, un resultado mayor: la disolución de las castas, por el solo hecho de la confusión del pueblo en la guerra civil.

Quisiera subrayar al menos tres resultados negativos de la guerra de independencia. Primero, la destrucción de las fuentes de la riqueza (México alcanzó el mismo grado de producción que tenía en 1810, ochenta años después, en la época de Porfirio Díaz y bajo la sabia administración de Limantour). Segundo, la formación de un ejército insubordinado, fuente del poder. Otro más, la funesta división interna, que nos condujo a la anarquía, nos hizo presa de potencias extranjeras y por poco nos condena a la total

extinción. Nueva España no sólo era autosuficiente desde el ángulo de la economía: les proporcionaba, además, fondos a Cuba, Puerto Rico y Filipinas. El México independiente se hundió, en cambio, en la ruina fiscal. Nueva España, dijo Humboldt, no sin amargura, es el país de la desigualdad.

Obtuvimos la independencia, vencimos a tres potencias extranjeras, nos debatimos en largas y cruentas guerras civiles, derrotamos a un imperio fugaz, hicimos una revolución, hemos pagado una gran cuota de sangre y, sin embargo, ¿hemos acabado con la desigualdad? No, por desgracia.

El motor de los cambios

Después de la independencia, tras de nuestras dos revoluciones, ¿qué hemos obtenido? Regreso al punto del que partí. ¿Qué es una revolución? ¿Qué se obtiene con ella? Las revoluciones (y las guerras civiles) rompen obstáculos, logran en corto tiempo una movilidad social nunca antes vista; esta movilidad se produce en dos sentidos: horizontal y verticalmente. Las grandes masas de población se desplazan del norte al sur y de los valles a las cordilleras, por un lado. Por otro, los de abajo ascienden y los de arriba descienden y, al menos en algunos casos, desaparecen (en todos los casos, sin duda alguna, se transforman en otra cosa y adquieren nuevos papeles en un contexto social distinto). El edificio de la sociedad se sacude por entero y el tiempo toma una velocidad inaudita, como si los siglos se concentraran en minutos. Pregunto, empero, ¿es necesaria una revolución para que todos esos cambios se produzcan? La historia registra unas cuantas revoluciones: la inglesa, la norteamericana, la francesa, las rusas, las mexicanas, la china, la cubana. Sin embargo, los resultados que cada una de ellas obtuvo los han logrado también otras naciones, sin necesidad de hacer una revolución.

Marx reconoce unas cuantas formaciones sociales. A grandes rasgos, sólo cuatro: “El modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno”. [138] Cuando Marx escribió ese texto, se hallaba inmerso en las

ideas que había extraído al estudiar las formas de producción en la India; sin embargo, después de leer a Lewis Morgan, cambió su perspectiva teórica. No me interesa entrar en esta discusión. Lo que intento subrayar es que, si aceptáramos sin conceder que existen cuatro formaciones sociales (e insisto, tan sólo cuatro), tendríamos que preguntar cómo se transitó de una a otra; o, si se prefiere expresarlo de otro modo, habría que preguntar cómo se disuelve una formación social para ceder el paso a la otra que, según Marx, parecen sucederse linealmente en el tiempo.

Es preciso distinguir entre guerra y revolución. Las guerras (civiles, internacionales, de conquista, de independencia, religiosas o de resistencia) tienen resultados diferentes al de las revoluciones, como debe entenderse el término. Para que se realice el cambio de una formación social a otra (de la formación feudal a la capitalista, supongamos), ¿qué debe acontecer? ¿Qué debe haber, de manera necesaria, para que una revolución, entendida en su sentido más profundo, se produzca? Creo que es preciso tomar en serio las tesis que ha elevado Marx en el Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, ya citado.

Allí se establece que las relaciones de producción, o sea, las fuerzas productivas materiales que forman la estructura económica, condicionan la vida social, política y espiritual de la sociedad; que, por lo tanto, son estas fuerzas productivas el motor de los cambios sociales profundos: “Al llegar a una determinada fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción”, dice Marx, y afirma que “ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella”. Añade que jamás surgen “nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la... sociedad antigua”. [139] Según esta tesis de Marx, la tensión fundamental se genera entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; por consecuencia, el mecanismo del cambio radica, por encima de todo, en el desarrollo de las fuerzas productivas, tesis que antropólogos y arqueólogos sostienen cuando reconocen, por ejemplo, la existencia de la revolución neolítica: el tránsito de la piedra astillada a la piedra pulida. También cabe recordar el dominio del fuego, aquella hazaña prodigiosa que permitió al hombre domesticar plantas y animales, cultivar el bronce y el hierro

(metales y herramientas básicos que hemos heredado de los hombres de la Edad Mítica).

En ese famoso Prólogo, empero, Marx no habla de ninguno de esos pasos en el desarrollo de las fuerzas productivas; se limita a expresar que existen cuatro grandes formaciones sociales (insisto: sólo cuatro, escasas). Lo decisivo de ese enfoque estriba en que, para que se genere un cambio de tal magnitud, se precisa de una tensión profunda entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Por ende, el motor básico de esos cambios tan profundos radica en la tecnología. La economía política no es tan sólo una investigación de la tecnología, pero su comprensión es un aspecto fundamental para entender la sociedad, razón por la que Marx le dedica un vasto espacio en su obra cumbre, *El capital*. Quiere decir que los intentos por detener el desarrollo tecnológico son, en el fondo, de corte reaccionario. Hoy, voces que se asumen como revolucionarias claman en contra de la globalización y la automatización, sin advertir, empero, que sus posiciones militan en contra del desarrollo económico y la libertad. Hay otros cambios en la sociedad, sin duda; pero los cambios decisivos a los que Marx alude (esas cuatro grandes formaciones sociales) se generan sólo a través del desarrollo de las fuerzas productivas. Marx sostiene con fuerza que ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella.[140] Creo que hay que tomar con toda seriedad su tesis.

Acudo a tres casos, paradigmáticos. La invención de la imprenta, que estimamos como un avance sustantivo en el desarrollo de la inteligencia, es también un prodigio tecnológico que sigue en avance. Pero cabe subrayar que lanzó a la calle a varios cientos de pendolistas que copiaban, a mano, los libros. Hoy, empero, el desarrollo de la imprenta ha producido millones de empleos en ramas económicas antes jamás previstas (en las editoriales, el periodismo y hasta en la misma educación). La imprenta democratizó la razón e hizo que los libros entraran en las casas de los hombres.

El segundo caso lo tenemos en la electricidad. En el curso del siglo XIX, se intensificó la cacería de ballenas. Se calcula que en Estados Unidos esa industria daba trabajo a cerca de setenta y cinco mil personas. La ballena era cazada para comercializar su grasa y obtener la materia prima de las

velas. Pero la invención de la energía eléctrica, sea por caídas de agua o por combustión de materiales fósiles (carbón o petróleo), lanzó al desempleo a esos escasos setenta y cinco mil trabajadores de la industria ballenera. ¿Qué se produjo? Millones de empleos, directos e indirectos, asociados a la electricidad.

El tercer caso es el de la telemática. Concluida la Guerra Fría, los cohetes intercontinentales tuvieron que buscar objetivos distintos a los de carácter bélico. Sirvieron para colocar satélites en el espacio, que salvaron la vida de millones de árboles y les dieron empleo a millones de personas. No exageremos, por lo tanto, los peligros de la tecnología; busquemos en ella, por el contrario, fuentes de humanización posible.

Examinemos, de modo somero, lo que Marx dice sobre estas cuatro formaciones sociales. ¿Qué es el modo de producción asiático? ¿Existe tal cosa? Si existiera el modo de producción asiático, ¿por qué no habrían de existir otros modos de producción continentales, el europeo, el americano, el africano, el australiano? Es un absurdo: se pondría el acento sobre la geografía antes que sobre la estructura. Es incorrecto hablar de un modo de producción por continentes. No existe el modo de producción asiático.

El modo de producción asiático, sobre el que se han vertido ríos de tinta, [141] consiste en un sistema que enlaza en una unidad superior aquello que Marx, siguiendo a los autores ingleses de la época, llama comunidades aldeanas.[142] Por aquel entonces, Marx no sabía que la posesión de la tierra en esas comunidades aldeanas se apoyaba en relaciones de consanguinidad mítica (como en el calpulli náhuatl y el ayllu incaico,[143] ya que Morgan aún no había publicado su libro, que se editó veinte años después).[144]

Morgan mostró cómo se disolvió la comunidad primitiva, basada en lazos de relación consanguínea; cómo se destruyó la gens (societas) y nació la civitas (el Estado, la forma política en sentido estricto); de qué modo se destruyó el vínculo que unía a los miembros de la gens (el tótem mítico) y cómo se estableció la filiación por el suelo, el *δῆμος*. En Grecia y Roma, el *ius soli* convivió con el *ius sanguinis*. Se trató de un cambio profundo, uno de los más profundos que jamás haya sufrido la sociedad humana. Pero este cambio decisivo se produjo sin violencia, sin una revolución (en el sentido

actual que posee el término): los metecos en Atenas y los que en Roma reciben el nombre de peregrinos se filtraron en el tejido de la urbe clásica, exigieron los mismos derechos que antes sólo tenían los miembros de la etnia primitiva, hasta que finalmente se los otorgó Clístenes al adscribirlos al δῆμος, una demarcación territorial.[145]

Marx dejó atrás sus ideas sobre el modo de producción asiático y adoptó la tesis de que la base de las comunidades aldeanas era la gens, de filiación mítica, consanguínea, al tiempo que consideró que el libro de Morgan era, en relación con la etnología, lo que El origen de las especies para la biología. Creo, por consecuencia, que debe darse crédito a lo que sostiene el Marx de la madurez plena, antes que a manuscritos que conservan la huella de su gestación, esbozos de lo que luego sería su verdadera teoría científica. De algunos de estos temas se ocupa Krader, en el libro citado, pero no llega a la conclusión que aquí y ahora anoto.

Marx llama antigua a la segunda de las formaciones económicas; por ella entiende el orden clásico, el sistema imperante en Grecia y en Roma, apoyado en el trabajo de los esclavos. ¿De qué manera se disipó la segunda formación económica que reconoce? ¿Por una revolución? No. Roma fue invadida, en oleadas sucesivas, por las hordas bárbaras que disolvieron el inmenso imperio romano, disperso pero aglutinado en un vasto territorio. Surgió entonces una serie de pequeñas unidades autónomas, que producían para el autoconsumo. Grandes señores se hicieron dueños de la tierra y extrajeron a los agricultores la mitad (o más) de sus productos. Fue el sistema feudal. Ese sistema, ¿desapareció a su vez por una revolución? Sí, al menos en algunos países: en Francia, por ejemplo. Pero en Estados Unidos, desde que se fundaron las 13 colonias, jamás hubo régimen feudal, sino otro, basado en la propiedad individual de la tierra. Lo que intento subrayar es que varios países han adquirido formas de producción capitalistas sin revolución: quizás tomaron en cuenta el ejemplo de los países desarrollados, atrajeron maquinaria (lo que se llama inversión productiva o bienes de capital) y lograron cambios al generar bienes y servicios. Debe concluirse que el gran motor del cambio social reside en las fuerzas productivas.[146]

La visión que de nuestra historia ofrezco difiere de la visión oficial. He puesto el acento en muchos de sus rasgos negativos, porque creo que el futuro nos determina, con tanta o más fuerza que el pasado. Octavio Paz acentúa aquello que es nuestra herencia; no lo discuto. Pienso, empero, que es más importante que podamos edificar, sobre las ruinas del pasado (nada importa si terribles o gloriosas), el México justo y libre, el México fuerte, digno, plural y culto, que deseamos.

¿Por qué no? El hombre es un núcleo de libertad pura. El pasado no es un lastre ni marca, por sí solo, lo que somos. El hombre es una pura nada, dijo Jean-Paul Sartre; quiere decir que somos futuro: lo que soñamos y deseamos ser. Quienes subrayan que un autor expresa a su país dicen, acaso, una verdad; pero se trata de una verdad parcial. Debemos decir también que los grandes pensadores crean a las naciones y las hacen posibles; influyen sobre ellas de manera fundante. Homero fue por sí solo el gran educador del pueblo heleno. Descartes le otorgó a Francia el espíritu racional, la medida y el orden. ¿Podremos diseñar para México un futuro abierto, racional, fuerte, libre de polvo y ataduras, sin sangre ni violencia, en este mundo global que nos reta y amenaza? ¿Podremos? ¿Es posible? Sí, es posible.

[\[105\] Conferencia dictada con motivo de la recepción del Doctorado Honoris Causa de la Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México, 29 de junio de 2016.](#)

[106]Gustavo Leyva, en un ensayo relativamente reciente, examina también este concepto, aun cuando lo hace desde un ángulo diferente: “Sobre la idea de la revolución: pasado, presente y futuro”, en Independencia y revolución: pasado, presente y futuro, volumen colectivo coordinado por Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (México, UAM-FCE, 2010, pp. 664-702).

[\[107\] Gianfranco Pasquino advierte, con entera claridad, que el concepto de revolución es de origen reciente; que no existía ni en Grecia ni en Roma; que surge en el Renacimiento; que en las ciencias sociales indicó inicialmente una restauración, es decir, la vuelta a un orden previo que se](#)

estimaba roto (así en Inglaterra como en los Estados Unidos); que el concepto adquiere su connotación actual a partir de la Revolución francesa y, en especial, desde Karl Marx (Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, Diccionario de política, México, Siglo XXI, 6ª ed. corr. y aum., 1991, bajo la entrada revolución).

[108] Gottfried Wilhelm Leibniz dice que “todo cambio natural se lleva a cabo por grados” y que, por lo tanto, “hay algo que cambia y algo que permanece” (Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste), en Les principes de la philosophie ou Monadologie (edición de André Robinet, París, Presses Universitaires de France, 1954, párrafo 13). Buffon, por su parte, y baste una cita suya para comprobarlo, considera que “se puede descender por grados casi insensibles, desde la criatura más perfecta hasta la materia más informe, desde el animal mejor organizado hasta el mineral menos refinado, y se reconocerá que estos matices imperceptibles son la gran obra de la Naturaleza” (on peut descendre par de degrés presque insensibles, de la créature la plus parfaite jusqu’à la matière la plus informe, de l’animal le mieux organisé jusqu’au minéral le plus brut; il reconnoîtra que ces nuances imperceptibles sont le grand oeuvre de la Nature: Buffon, Oeuvres Philosophiques, edición de Jean Piveteau para el Corpus Général des Philosophes Françaises, París, Presses Universitaires de France, 1954. El texto pertenece al primer discurso de la Histoire naturelle, p. 10). Pero fue el enorme impacto que causó la teoría de Charles Darwin lo que hizo que el concepto adquiriera una dimensión universal. Antes que Darwin, ya Herbert Spencer lo usaba en las ciencias sociales y la historia. En este sentido, es necesario reconocer que Justo Sierra, en La evolución política del pueblo mexicano, se adhiere a las tesis de Spencer (no a las de Auguste Comte). El texto de Sierra forma parte de una obra de dimensión mayor, en la que participan varios autores, La evolución del pueblo mexicano (Barcelona, Ballezá, dos volúmenes, 1900-1902).

[109] Lenin afirma que “la ley fundamental de la revolución, confirmada por todas las revoluciones, y en particular por las tres revoluciones rusas del siglo XX, consiste en lo siguiente: para la revolución no basta con que las masas explotadas y oprimidas tengan conciencia de la imposibilidad de seguir viviendo como viven y exijan cambios; para la revolución es

necesario que los explotadores no puedan seguir viviendo y gobernando como viven y gobiernan. Sólo cuando los ‘de abajo’ no quieren y los ‘de arriba’ no pueden seguir viviendo a la antigua, sólo entonces puede triunfar la revolución. En otras palabras, esta verdad se expresa del modo siguiente: la revolución es imposible sin una crisis nacional general que afecte a explotados y explotadores” (La enfermedad infantil del ‘izquierdismo’ en el comunismo, Moscú, Ediciones en Lenguas extranjeras, sin fecha, pp. 76-77).

[110] Jules Michelet, Histoire de la Révolution française, edición de Gérard Walter, París, Bibliothèque de la Pléiade, Nouvelle Revue Française, 1952, t. I, pp. 164-165. La Histoire... de Michelet es clásica. No hay relato mejor de aquellos sucesos.

[111] Recojo el texto de la renuncia del general Díaz a la presidencia de la república del libro de Alberto J. Pani (Apuntes autobiográficos, t. I, México, Porrúa, 1951, pp. 88-89).

[112] José Yves Limantour, Apuntes sobre mi vida pública (1892-1911), México, Porrúa, 1965, p. 299. Limantour señala que ha dejado en la Tesorería, “cuyas cajas recibí exhaustas”, y “después de seis meses de revolución”, poco “más de 60 millones de pesos en dinero disponible y sin deuda flotante apreciable” (ob. cit., “Apéndices”, notas números 1 a 3, pp. 309-313). Para formarse una idea cabal de esos recursos, cabría recordar que el peso mexicano tenía un valor superior al del dólar estadounidense o que, para levantar lo que hoy es el Palacio de Bellas Artes, se destinaron 5 millones de pesos.

[113] Limantour (ob. cit., p. 229).

[114] Thomas Hobbes publica, en inglés y en Londres, el año de 1631, su Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastic and Civil. En él, desde un ángulo apriorístico, considera un hipotético estado de naturaleza en el que impera la guerra de todos contra todos. Para abandonar ese estado de naturaleza, los individuos ceden una porción de su libertad, establecen un contrato y fundan el estado civil, Chicago, Britannica Great Books, 1952; hay una excelente edición en español, de cuya traducción se hizo cargo Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1984).

El punto de partida de Jean-Jacques Rousseau es inverso al de Hobbes. Du contrat social ou Principes du Droit Politique estima que el hombre natural, por esencia bueno, rinde una parte de su soberanía, establece el contrato con otros hombres y funda la sociedad (Du contrat social fue publicado en 1762; sigo la edición de Garnier Frères, París, sin fecha, pero sin duda de mediados del siglo XIX). En ambos casos, en el de Hobbes y en el de Rousseau, son individuos los que firman el contrato.

[115] Claude Lévi-Strauss afirma que “La prohibition de l’incest fond ainsi la société humaine, et, en un sens, elle est la société” (Anthropologie structurale deux, París, Plon, 1973, p. 29; México, Siglo XXI, traducción de Juan Almela, 1979).

[116] Afirma Jacques Monod que “todo ser vivo es también un fósil. Lleva en sí mismo, y hasta en la estructura microscópica de sus proteínas, los rasgos, si no es que los estigmas, de su ascendencia. Esto es verdad acerca del hombre e igualmente de cualquier otra especie animal, en razón de la dualidad, física e ‘ideal’, de la evolución de la que es heredero” (Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, París, Éditions du Seuil, 1970, p. 177).

[117] Los ateneístas, por una parte, y Leopoldo Zea, por otra, colocan sin razón, en el mismo baúl teórico, a pensadores tan dispares como Auguste Comte y Herbert Spencer. Hacen que los dos sean “positivistas”, siendo que Spencer, de manera explícita, establece cuáles son sus diferencias fundamentales con Comte y el positivismo, en un ensayo prístino titulado “Por qué me aparto de Comte”. En realidad, Spencer postula una teoría clara de la evolución social, defiende la libertad del individuo ante el Estado y sólo comparte con Comte su confianza en el desarrollo de la ciencia. No lo ve así Leopoldo Zea, quien considera a Spencer un “positivista” (El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia, México, FCE, 1990. Zea recoge en este volumen sus dos libros iniciales, El positivismo en México, El Colegio de México, 1943, y Apogeo y decadencia del positivismo en México, El Colegio de México, 1944).

[118] Justo Sierra dice que no se ha adoptado el credo positivista; que “un espíritu laico reina en nuestras escuelas”, y añade: “el Estado no podría, sin traicionar su encargo, imponer credo alguno; deja a todos en absoluta

libertad para profesar el que les imponga o la razón o la fe". Pide, además, que se dude, que se "enseñe a investigar y a pensar" (Discurso en la "Inauguración de la Universidad Nacional", 22 de septiembre de 1910, Obras completas, t. V, Discursos, edición de Agustín Yáñez, México, UNAM, 1948, pp. 447-462; las citas corresponden a la p. 459).

[119] Recojo el texto del Plan de Ayala de la obra de Gildardo Magaña, Emiliano Zapata y el agrarismo en México, t. II (México, Ruta, 1951, p. 83 y ss.).

[120] John Womack Jr., Zapata y la Revolución mexicana (traducción de Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 1969, p. XI).

[121] Afirma Octavio Paz, en El laberinto de la soledad, que "México no se concibe como un futuro que realizar, sino como un regreso a los orígenes. El radicalismo de la Revolución mexicana consiste en su originalidad, esto es, en volver a nuestra raíz, único fundamento de nuestras instituciones. Al hacer del calpulli el elemento básico de nuestra organización económica y social, el zapatismo no sólo rescataba la parte válida de la tradición colonial, sino que afirmaba que toda construcción política de veras fecunda debería partir de la porción más antigua, estable y duradera de nuestra nación: el pasado indígena" (México, FCE, 1959, p. 130).

[122] Véase Lewis H. Morgan y Adolph F. Bandelier, México antiguo, prólogo y edición de Jaime Labastida (México, Siglo XXI, 2ª ed. aum., 2004). En el prólogo discuto y trato de actualizar las tesis de Morgan y Bandelier sobre la estructura política y económica de los pueblos nahuas.

[123] Luis Weckmann recuerda que "los pueblos españoles medievales poseían en sus aldeaños un exido (del latín exitus, salida), o sea, tierra de pastoreo para el aprovechamiento comunal" ("La Edad Media en México", introducción a Panorama de la cultura medieval, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1962, p. 14).

[124] Me apoyo, en cuanto sigue, en las tesis sostenidas por Luis Villoro en un libro que se ha vuelto clásico por la agudeza de sus juicios y la certeza de sus análisis históricos, así como por la ponderación y los matices de que

hace gala. Hablo de La Revolución de Independencia. Ensayo de interpretación histórica (México, UNAM, 1953).

[125] Ese grito fue una de las banderas de los absolutistas contra los liberales. Un eco de ese grito resuena en la brutal expresión del general falangista, fundador de la Legión Española, José Millán Astray: ¡Viva la muerte! ¡Muera la inteligencia!

[126] Soberano y soberanía son conceptos jurídicos y políticos acuñados en la Baja Edad Media: denotan el carácter superior de los monarcas. No existen ni en la Grecia clásica ni en la Roma imperial. Lo superior expresa en latín la idea moral de algo supremo o soberbio (A. Ernout y A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, París, Éditions Klincksieck, 1959, bajo la entrada super). En España, acaso encontramos su primera referencia en Gonzalo de Berceo (Joan Corominas y José Antonio Pascual, Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Madrid, Gredos, 1991, bajo la entrada sobre). El Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, el famoso Robert, sitúa el concepto souverain en el siglo XII; de él deriva souveraineté, cuyo primer registro aparece en 1283. La asimilación de estos dos conceptos al pueblo es, desde luego, más reciente: su empleo es profuso en Rousseau.

[127] Fernando Serrano Migallón, La vida constitucional de México. Constituciones impuestas (FCE, México, 2007; el minucioso análisis de la Constitución de Cádiz va de la página 219 a la 383; la cita corresponde a la p. 235).

[128] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1970). El Señor (Herr) se impone al Siervo (Knecht) porque este no emprende una lucha a vida o muerte para ser libre (p. 149).

[129] José M. Portillo Valdés, “Entre la monarquía y la nación. Cortes y Constitución en el espacio imperial español”, en Gustavo Leyva y otros, Independencia y revolución... (ob. cit., p. 48).

[130] Alexander von Humboldt, Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, t. I (edición facsimilar, Stuttgart,

Brockhaus, 1970, sobre la edición princeps, París, Dufour, 1814, pp. 451-452).

[131] A. von Humboldt, ob. cit., p. 36. Por ciudadanos virtuosos y esclarecidos Humboldt se refiere, sin citarlos de modo expreso, a Carlos de Montúfar y Francisco José de Caldas.

[132] Véase Elías Trabulse, “El destino de un manuscrito”, Estudio preliminar al libro de Alexander von Humboldt, Tablas geográficas políticas del Reyno de Nueva España (México, Siglo XXI-Archivo General de la Nación, 2003).

[133] Manuel Abad y Queipo hace uso de las Tablas... de Humboldt, por vez primera, en el “Escrito presentado a D. Manuel Sixtos Espinosa... a fin de que se suspendiese en las Américas la real cédula de 26 de diciembre de 1804, sobre enajenación de bienes raíces, y cobro de capitales pios para la consolidación de vales”, en Colección de los escritos mas importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno D. Manuel Abad Queipo, Obispo electo de Michoacán (México, Imprenta de Mariano Ontiveros, 1813, p. 95 y ss.). No puedo dejar de mencionar que el conjunto de esos escritos fue reproducido por el primero de nuestros grandes liberales, José María Luis Mora, como base para la cabal comprensión de los males que padecía el país (Obras sueltas, 1ª ed., París, 1837; sigo la edición de Porrúa, México, 1963).

[134] Alejandro de Humboldt, Ensayo político sobre el reino de la Nueva España (traducción de Vicente González Arnao, 4 volúmenes, en Casa de Rosa, París, 1822). Cabe señalar que, tal vez por alguna razón “políticamente correcta”, en esta edición se suprime la dedicatoria de Humboldt al rey Carlos IV. Véase la edición facsimilar, hecha por Miguel Ángel Porrúa (México, 1985, con prólogo de Jaime Labastida).

[135] Silvio Zavala, Los intereses particulares en la Conquista de la Nueva España (2ª ed., México, UNAM, 1964).

[136] Francisco Primo de Verdad y Ramos, Memoria póstuma (edición de la Comisión para las Celebraciones del Bicentenario de la Independencia..., México, 2007. Las citas corresponden a las pp. 25, 26, 35, 37 y 44).

[137] Véase Decreto constitucional para la libertad de la América Mexicana, sancionado en Apatzingan a 22 de octubre de 1814 (edición facsimilar del Gobierno del estado de Michoacán, Morelia, 1964). Una nueva edición, también facsimilar, ha sido hecha por Siglo XXI (México, 2010), y está acompañada por extensas reflexiones del doctor Héctor Fix-Zamudio. Como dato curioso, consigno que la edición facsimilar reciente reproduce (porque así está en el original que se transcribe) cuatro páginas repetidas: las que van de la 9 a la 12. Añado que la Coordinación de Humanidades publicó el volumen colectivo Presencia de Rousseau (México, UNAM, 1962), en el que destacan los ensayos de Adolfo Sánchez Vázquez (“La filosofía de Rousseau y su influencia en México”), José Miranda (“El influjo político de Rousseau en la Independencia mexicana”), y Jesús Reyes Heróles (“Rousseau y el liberalismo mexicano”). Estos ensayos demuestran que en la Constitución de Apatzingán se plasman ideas fundamentales del ginebrino. Por otro lado, Humboldt dice que durante su estancia en Nueva España advirtió que se leía de manera subrepticia a Rousseau.

[138] Carlos Marx, Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política (en C. Marx y F. Engels, Obras escogidas en dos tomos, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, sin fecha, vol. I, p. 374). Puede verse también la versión que ofrecen José Aricó y Jorge Tula (México, Siglo XXI, varias ediciones, la primera es de 1968).

[139] Carlos Marx, ibíd., pp. 373-374.

[140] C. Marx, “Prólogo...”, ob. cit., p. 373.

[141] La primera ocasión en la que Marx habla del modo de producción asiático es en un texto de los Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), de 1857-1858, que recibe el nombre de “Formas que preceden a la producción capitalista” (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política –borrador–, 1858-1858, t. I, traducción de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón, México, Siglo XXI, 1971. El texto va de la p. 433 a la 477). Véase la antología de Roger Bartra, El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales, México, Era, 1969, y Los apuntes etnológicos de Karl Marx, transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader, Madrid, Siglo XXI, 1988.

[142] Karl Marx, “Formas que preceden a la producción capitalista”, en Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858, o sea, Grundrisse, volumen I, pp. 433-477 (la traducción es de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón, México, Siglo XXI, 1971).

[143] Examino las ideas sobre la estructura económica y social de los pueblos prehispánicos de Lewis Morgan y Adolph Bandelier en México antiguo (México, Siglo XXI, 2ª ed. aum., 2004. En el libro reproduzco textos clave no sólo de Morgan y Bandelier, sino también de Alonso de Zorita y de Joaquín García Icazbalceta).

[144] Ancient Society, el libro fundamental de Lewis H. Morgan, fue publicado en 1877 (sigo la edición de Leslie A. White, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1964).

[145] Jaime Labastida, “Las tesis (revolucionarias y discutibles) de Morgan y Bandelier”, prólogo al libro México antiguo, ya citado.

[146] Aun cuando es farragoso y ha envejecido no poco, es provechosa la lectura de Marx, Penseur de la technique, de Kostas Axelos (París, Les Éditions de Minuit, 1961).

10. Teatro sagrado. Los “coloquios” de México[147]

Teatro sagrado nos arroja al rostro una serie de interrogantes que acaso nunca podamos despejar. Al propio tiempo, nos propone un haz de problemas dignos de la mayor atención. En especial, creo, el que se refiere a la manera como se ha producido, en México, el proceso de la aculturación.[148] Se reduce, y hasta el absurdo en ocasiones, el efecto del encuentro brutal entre los pueblos amerindios y los conquistadores españoles. Por un lado, se dice que la cultura prehispánica fue cortada de cuajo y que se impuso a los pueblos sometidos la lengua y las costumbres de los europeos. Por otro, se afirma, no sin razón, que la nuestra es una cultura mestiza, híbrida, el fruto de la unión entre dos visiones no sólo diferentes sino incluso opuestas del mundo. Las dos tesis, contradictorias, poseen una gran dosis de verdad. A pesar de haber sido sometidas, la cultura, la lengua y la visión mítica de los pueblos amerindios están aún vivas en nuestro país, por un lado. Por otro, no se puede reducir un fenómeno complejo (la construcción del México actual) a la mera suma de dos elementos. Las dos tesis se apoyan en causas y hechos de no poco peso. ¿Cuál de las dos debe prevalecer? Es cierto que la Corona española insistió, a lo largo del virreinato, en la necesidad de enseñar la lengua española a las comunidades amerindias, pero no es menos cierto que los misioneros no acataron las órdenes reales: aprendieron las lenguas nativas y adoctrinaron en ellas a los pueblos de Mesoamérica. Por esta causa disponemos de un gran número de diccionarios y gramáticas de las lenguas náhuatl, otomí, purépecha, maya, cahita o zapoteca.[149] En tanto que las comunidades pudieron conservar sus tierras y costumbres, su cultura se mantuvo.

A pesar de la agresión de que han sido objeto, las comunidades originarias guardan muchos aspectos de su visión mítica. No omito subrayar que en los dos siglos de vida independiente, la mayoría nacional hispanohablante ha

minado la base material de las comunidades amerindias de manera brutal y en proporción mayor a la destrucción que ocurrió en los tres siglos del virreinato. Las Nuevas Leyes de Indias, promovidas por Bartolomé de las Casas, dividieron a la población de la Nueva España en dos segmentos. Por un lado, la República de los Indios; por otro, la República de los Españoles, sin que una pudiera tocar a la otra. Tras de la Independencia, por las Leyes de Reforma, las tierras comunales fueron poco a poco desamortizadas, quiero decir, entraron en la circulación mercantil. Las leyes de la república concedieron a los habitantes de la nación una sola categoría jurídica, la de ciudadanos. La población dejó de segmentarse en españoles (sean peninsulares o criollos), indios y castas, para adquirir la condición de mexicanos. Se estableció, por lo tanto, la igualdad de todos ante la ley (tal vez una igualdad ficticia, imaginada). En Teatro sagrado, Miguel Sabido nos muestra la persistencia de un diálogo entre la cultura amerindia y la europea y pone ante los ojos fenómenos culturales que persisten a lo largo de más de cinco siglos.

¿Qué sucede, preguntemos? México es complejo y plural. Hay un México híbrido, mestizo, no cabe la menor duda. Pero ese México híbrido no es sólo el que está formado por la mayoría nacional, la que habla español. Hay en México muchos Méxicos, híbridos y complejos. Entre otros, aquel México profundo, soterrado, que vive y que se expresa por todos los poros de la nación. Lo integran diversas etnias amerindias, que tampoco son ni pueden ser ya homogéneas porque han recibido, con matices diferentes, el impacto occidental.

No podemos olvidar que los pueblos amerindios siguen vivos, que su lengua y su cultura están presentes en la vida del país. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) ha levantado un censo extraordinario por el que se informa, con todo detalle, el número y el lugar donde se localizan los hablantes de once familias lingüísticas amerindias. Estas once familias, a su vez, se dividen en sesenta y ocho agrupaciones lingüísticas (tradicionalmente llamadas lenguas), que se fragmentan en trescientas sesenta y cuatro variantes lingüísticas.[150] Así, los hablantes de lenguas originales, monolingües o multilingües, ascienden a cerca del diez por ciento de la población de nuestro país. La cifra oscila alrededor de diez millones de personas, o sea, cuatro veces superior a la que sumaban los

habitantes del territorio en el año aciago de 1521 en el que Cortés y sus huestes culminaron la conquista del señorío mexica de Tenochtitlan. Por lo tanto, hay que saber cómo vive cada uno de esos pueblos y cómo ha hecho suya la impronta occidental. Las variantes abundan. Los yaquis y los mayos de Sonora y Sinaloa se entrecruzan con la población mestiza, cultivan tierras de regadío y usan tractores modernos. Los tarahumaras habitan en las barrancas agrestes de la sierra de Chihuahua. Los coras y huicholes viven en los parajes de la Mesa del Nayar y conservan, casi intactas, sus costumbres y lenguas. Los tzeltales y los tzotiles, dispersos por los Altos de Chiapas, se visten con cotones de lana. Las mujeres nahuas de la Sierra de Puebla adornan sus vestidos blancos con corales sintéticos que vienen de Japón. A su vez, las indígenas incas de Ecuador y Perú se tocan con sombreros de fieltro, por supuesto que occidentales. Estos pueblos han asimilado algunos rasgos de la cultura occidental y la han incorporado en su visión del mundo. Coras y huicholes asumen, pongo por caso, en el tronco vital de su cultura, ciertos aspectos de la religión cristiana, pero la han transformado en algo propio. Para ellos, en la Semana Santa, Cristo equivale al Sol y los judíos que cubren su cuerpo con betún, que lo persiguen y lo crucifican, son los astros que por la tarde y la noche lo opacan y lo matan.[151]

Estas muertes son, si se puede decir así, de carácter simbólico (o mejor, mítico), ya que, por las mañanas, ocurre lo inverso. En la cosmología mexica, al igual que en la cora, cada amanecer, Huitzilopochtli, el Sol, mata a sus hermanos, los Centzon Huitznahua (Cuatrocientos o Innumerables del Sur), los astros, y degüella a su hermana, Coyolxauhqui, la Luna. Además, cada solsticio de invierno, Huitzilopochtli, el Sol, vuelve a nacer desde las entrañas de su madre, Coatlicue, la Tierra. Y cada cincuenta y dos años nace otra vez, renovado, en la ceremonia del Fuego Nuevo. Los ciclos se repiten, pues, todos los días, todos los años, todos los siglos.

A diferencia de lo que relatan los diversos textos egipcios, mesopotámicos y occidentales sobre el nacimiento del cosmos (desde la Epopeya de Gilgamesh hasta la Cosmogonía de Hesíodo y el Génesis bíblico), en los que los hechos son hechos de una vez y para siempre y en los que el tiempo es pensado y descrito bajo la forma de una línea recta trazada de izquierda a derecha, tal como se escribe en Occidente, o sea, con un inicio cierto y

definitivo, en Mesoamérica, por el contrario, la línea del tiempo es circular. Se repite, una y otra vez, todos los días y todos los años. Lo que sucede cada día, sucede cada año y cada ciclo de cincuenta y dos años. Huitzilopochtli (el Sol) nace y muere todos los días (y todos los solsticios de invierno, lo dije) y todas las noches se hunde en las aguas primordiales sobre las que se sostiene el caimán, Cipactli, la Tierra, que lo devora. Por su parte, los astros duermen durante el día.

Se trata, lo diré una vez más, de una visión mítica del mundo.

¿Hay todavía restos de esta cosmovisión entre los pueblos vivos de México? Por supuesto. Pero en ellos se han incrustado, de manera fragmentaria, rasgos decisivos de la cultura occidental, fundamentalmente aquellos que derivan de la religión cristiana. Los pueblos mesoamericanos, por lo tanto, participaron antes y participan ahora en un trabajo constante y ritual: mantener vivo el cosmos. Miguel Sabido lo destaca.

En ese mismo sentido, no podemos hacer caso omiso de cuanto el grueso de la población mexicana, la hispanoparlante, ha asimilado de los pueblos amerindios. Esta aculturación se expresa en el léxico, la culinaria o las costumbres. Si hacia la mitad del siglo XX estaba vigente en algunos círculos intelectuales de nuestro país la búsqueda de una cierta entidad metafísica a la que se daba el nombre genérico de mexicano, la investigación antropológica pone ahora el acento en la diversidad y estudia, hasta el mínimo detalle, rasgos y costumbres de los pueblos amerindios. La búsqueda de la identidad nacional, por una parte, y de la entidad genérica, por la otra, condujo al olvido de muchos matices particulares, en tanto que puso el acento en una abstracción, lo mexicano, y postuló una entidad genérica llamada México (un México extraño, homogéneo, en el que se anulaban y disipaban las diferencias. Por entidad genérica entiendo la abstracción que indaga por la identidad nacional y que hace caso omiso de la particularidad). El México ficticio se expresó en la tendencia filosófica que buscaba (en realidad, construía teóricamente) un México idéntico a sí mismo, un México que, gracias a la revolución, había hecho una súbita inmersión en el interior de sí mismo.

Esta indagación filosófica fue cultivada, con notable ahínco, entre otros, por Samuel Ramos, José Gaos, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Leopoldo Zea,

Luis Villoro, Jorge Carrión, Abelardo Villegas... Acaso haya culminado, en el doble sentido de que alcanzó su nivel más alto y al propio tiempo inició su declive, cuando Octavio Paz publicó en 1950 *El laberinto de la soledad*. [152]

Ahora bien, el libro de Miguel Sabido nos muestra la faceta de una de las varias y posibles fusiones de las tradiciones prehispánicas y coloniales. Se trata del teatro y los coloquios, quiero decir, del intercambio de palabras e ideas entre dos maneras, diferentes, acaso antagónicas, de concebir el mundo. Miguel Sabido le da un nombre a esa experiencia; la llama teatro sagrado. Me detendré en el examen de este sintagma: teatro sagrado.

Tanto la palabra teatro cuanto su práctica nacieron en la Grecia clásica. ¿Qué quiero decir? ¿Cómo me atrevo a levantar tamaña afirmación? ¿Acaso no había teatro en las culturas previas a la helena? El teatro, ¿es un producto, pues, de la cultura occidental? En las sociedades homotaxialmente anteriores a la griega, ¿no se produjo el fenómeno que llamamos teatro? ¿Qué significado prístino tiene el concepto de teatro? La voz española teatro viene del latín, que la adoptó del griego, y no por casualidad. La voz θέατρον tiene como raíz el sustantivo θέα, que significa espectáculo, contemplación.[153] La misma raíz está en el concepto de teoría (θεωρία), un término complejo que designaba tanto al magistrado enviado a recoger los oráculos de Apolo cuanto, en la Atenas de Platón, una actividad filosófica suprema (la contemplación del Bien, la Verdad y la Belleza). Para lo que deseo subrayar, baste decir que θέατρον designaba aquel espacio en donde se representaban las obras de Esquilo, Sófocles, Eurípides o Aristófanes. En este espacio había actores que se cubrían el rostro con un πρόσωπον (careta o máscara del teatro). La palabra latina equivalente es persona: así el actor se hacía personaje. Se sabe que los actores de la tragedia helena clásica eran varones y que las mujeres no podían subir a la escena. Eran hombres, cubiertos su rostro con una persona, los que representaban los papeles femeninos de Yocasta o de Antígona. El actor era el hipócrita (ὑποκριτής), o sea, el que finge.[154] El término no es gratuito. El actor de teatro finge ser la persona a la que representa.

He utilizado, y no por azar, este conjunto de conceptos para hacer notar que el teatro, en la Grecia clásica, igual que en la Edad Moderna y la

Contemporánea, o sea, tanto en el teatro isabelino como en el teatro del Siglo de Oro español, había logrado separar en dos segmentos, al propio tiempo diferentes y complementarios, a los actores y a los espectadores. También había logrado algo tan decisivo como lo anterior: que el actor guardara distancia frente al personaje, que fuera un hipócrita, que representara su papel, en una palabra, que fingiera. Así, la gente iba al teatro a contemplar, pero no a participar. El espectador estaba fuera de la escena, en todos los sentidos: miraba, gozaba, sufría y, pese a todo, no participaba de modo activo en aquello que los actores representaban para él. Podía padecer los efectos de la *κάθαρσις* o de la *ἀναγνώρισις*, pero no era parte de la escena. El espectador, pues, sólo veía. Debo recordar que *specio*, -is significa mirar y *dio*, en español, la palabra espejo, el verbo especular y el sustantivo especulación.[155]

Textos fuera de contexto

En Mesoamérica, ¿se produjo algo semejante a lo que he descrito? No, desde luego que no. Los cantares, los himnos o los textos recogidos por Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún[156]; el enorme cúmulo de palabras que hallamos en el Códice florentino, ¿qué son?[157] El *tlamatini* nahua se inclinaba sobre el códice abierto ante sus ojos, señalaba con el índice alguno de los jeroglifos y decía, en aquella celda en penumbras del Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, “aquí está lo que se sabe de”. El texto plasmado por Sahagún se halla, por lo tanto, fuera de contexto. No es un texto para ser representado por actores ni para ser visto por un conjunto de espectadores. No hay en ese ritual una división tajante en dos segmentos (de un lado, actores; de otro, espectadores). El pueblo entero, por el contrario, participa en las ceremonias rituales y forma parte activa del rito sacramental.

El texto lo dicta un sabio, un *toltecatl*. Pero el texto, transliterado a la grafía de la lengua española, en su origen se acompañaba de música: era un canto ritual con el que se danzaba (era parte sustancial del rito sagrado). Alguno

de esos textos estaba vinculado a Huitzilopochtli; otro a Quetzalcóatl (en verdad, pues, a multitud de deidades, como lo muestra Miguel Sabido); era acompañado de chirimías y de atabales. Se decía, se cantaba, se bailaba en las fiestas comunales (la del calpulli o la de todo el pueblo). Se repetía, una vez y otra vez, a lo largo de la ceremonia. Era un texto sagrado. Si ese texto es desprendido del contexto de su enunciación; si es desgajado del ceremonial y del contexto mítico en el que es producido, la atención se centra, y eso es lo que hacen Olmos y Sahagún (sin que les sea posible hacer otra cosa), por encima de todo, en actos de orden lingüístico. Olmos y Sahagún desean entender las palabras, lo que significa (o puede significar) aquel texto que el sabio nahua dicta (o escribe). Pero ni Olmos ni Sahagún pueden captar la realidad mítica profunda del texto que transcriben: desean anularlo, combatirlo, destruirlo. Hoy, en cambio, nuestra obligación es recontextualizarlo, situarlo en su contexto.

Toco ahora la otra parte del sintagma que nos propone Miguel Sabido.

¿Qué es lo sagrado? ¿Qué significa esta palabra? Se opone, por supuesto, a lo profano. ¿Qué diferencia hay entre lo sagrado y lo profano? ¿Puede hacerse sagrado cualquier acto de la vida cotidiana? ¿De qué materia intangible estamos hechos los seres humanos? A los mexicanos, ¿qué materiales fósiles nos forman? Ignorados tal vez, no por eso menos vivos, estos fósiles se acumulan en nuestras vidas. ¿De qué manera? Muchas culturas ha habido (las hay, todavía) en las que este residuo sutil que se llama lo sagrado forma parte integral de la vida. En esas culturas, lo sagrado está inmerso en lo profano y es difícil separar un aspecto del otro. En este aspecto profundo, la vida toda de los hombres de Mesoamérica estaba presidida por la sacralización de lo cotidiano y es correcto lo que observa Miguel Sabido.

Añado otro aspecto, que estimo decisivo. La raíz de la palabra sacrificio es sacer. Sacrificar significa hacer sagrado, por la muerte ritual, a un ser vivo (hombre o animal). ¿Por qué, pregunta Émile Benveniste, la palabra “sacrificar quiere decir, de hecho, ejecutar, cuando en efecto significa hacer sagrado”? Así, para que una bestia se vuelva sagrada, hay que “separarla del mundo de los vivos”. Por lo tanto, el sacerdote es el que está “investido de los poderes que lo autorizan a sacrificar”. [158] El sacerdote tiene derecho

de matar, pero con esto se convierte en un ser humano aparte: sobre sus hombros “lleva una verdadera mancilla que lo pone al margen de la sociedad de los hombres: hay que huir de su contacto”.[159]

Georges Dumézil ha descubierto, como propias del mundo indoeuropeo, tres funciones básicas. Una se halla definida por la inteligencia (es la de los sacerdotes y los gobernantes); otra, por la fuerza física (agrupa a los guerreros); la tercera, por la riqueza (la forman los productores: agricultores, artesanos, comerciantes).[160] Las mismas tres funciones las hallamos en otros pueblos, igual en Mesoamérica que en África o Polinesia. Podrán no estar plenamente desarrolladas, pero lo cierto es que existen. Entre los mexicas, pongo por caso, los agricultores son también guerreros. A su vez, los sacerdotes cumplen funciones bélicas y de gobierno. Así, el señor, el tlahtoani (o el cacique)[161] es, al mismo tiempo, el jefe de todo el pueblo, el supremo sacerdote y el máximo guerrero. Por esta razón no puede ni siquiera ser tocado. Lo sagrado es tabú y conduce a la muerte (o a lo santo). Los rudos soldados españoles se asombran del trato que se le prodiga a Motecuhzoma (lo consideran producto de una reverencia mayestática): ignoran, desde luego, que su cuerpo está investido de un poder superior, el de la muerte. Tampoco alcanzan el saber profundo de la concepción mítica del mundo.[162]

La guerra florida proporcionaba cautivos que eran llevados al sacrificio; en esa guerra, los guerreros no podían matar a los que combatían: los capturaban. De acuerdo con el relato de Bernal, Cortés fue atrapado en el fragor de la batalla y, sin embargo, pudo ser rescatado por sus compañeros. [163] ¿Por qué se deseaba capturar a Cortés? ¿Por qué no matarlo allí mismo? Creo que la razón profunda es esta: les estaba prohibido a los guerreros mexicas matar, debían llevar al cautivo a la Casa del Dios, el teocalli, para que fuera allí sacrificado. Sólo el sacerdote podía realizar el prodigio de matar, aun cuando siempre en una fiesta ritual.

Esta fiesta ritual era celebrada alrededor de la pirámide, en la cúspide de la cual sólo se hallaban los sacerdotes. El pueblo, abajo, participaba del rito: bailaba, cantaba, tocaba atabales y chirimías. Luego, el cuerpo del sacrificado rodaba por la escalera: se había convertido en alimento sagrado y se podía entrar en comunión con él. Idéntico ritual, por más simbólico que

ahora nos parezca, se produce en el llamado misterio de la misa católica. Un pan ázimo y un vino aguado se vuelven carne y sangre del cordero de Dios, que toma para sí los pecados del mundo (agnus dei qui tollis peccata mundi, según dice Juan en su Evangelio). Destaco este aspecto decisivo: el pueblo se purifica a través del sacrificio: el sacrificado acumula en su cuerpo el miasma (o los pecados) que la sociedad tiene en su seno; en él se expían todas las culpas. El cordero de Dios, por lo tanto, recoge él mismo la suciedad moral acumulada y libra al pueblo del pecado. El hombre que se dirigía al sacrificio había sido capturado en una guerra, ya lo dije. Lo asombroso es que llamaba padre (notatzin) a su captor y, a su vez, este le otorgaba el nombre de hijo (nopiltzin).[164] El cautivo no se consideraba, como hoy lo podríamos suponer, una víctima, sino el cuerpo de un dios. No sufría de cárcel y se paseaba en libertad por el poblado. Lo alimentaban y lo coronaban de flores.[165]

Los misioneros advierten de inmediato que les resulta imposible hacer que los hombres de Mesoamérica entren en las iglesias. Inventan entonces las capillas posas y las capillas abiertas. Por esa causa, el atrio monumental es un invento de la recién formada Nueva España: el sitio en el que pueden estar los indígenas. Desde dentro de la iglesia, en un balcón, un sacerdote católico se dirige al pueblo. No cabe la menor duda: los franciscanos transforman el ritual mítico mesoamericano y le otorgan una nueva dimensión. Para ellos, los amerindios tienen una religión, pero, a su juicio, se trata de una religión distorsionada, hasta demoníaca en ocasiones. Si no pueden destruirla (lo intentan, por supuesto: destruyen pirámides, derrumban ídolos, queman códices), la asimilan a la liturgia católica. Ya que el pueblo no entra en las iglesias, sus atrios se convierten, ahora sí, en grandiosos escenarios en los que se representan el nacimiento y la pasión de Cristo, la anunciación de María, las guerras de moros y cristianos y, hoy, hasta la batalla del 5 de mayo en Puebla.

La diferencia es clara. En el teatro occidental, quienes asisten a él se hallan en un escenario: miran y contemplan un espectáculo. En el ritual mesoamericano, el pueblo forma parte indisoluble del acto y participa en él. Danza por la mañana, por la tarde y por la noche, canta el himno sagrado, se transforma en lo que desea ser (astro, serpiente, Sol); no finge, no es un actor, no es un hipócrita. Su acción le da vida a la Tierra. Si danza, hace

llover, conserva el ritmo de las estaciones, obliga a que las plantas del maíz se renueven, a que la caza le sea propicia. El sentido sacro o, mejor aún, mítico, de ese ritual se pierde a partir de la conquista. Los misioneros lo aprovechan y lo transforman en un teatro evangelizador.[166]

A partir de ese momento histórico, como lo muestra Miguel Sabido, se da la primera fusión entre las dos concepciones del mundo, la amerindia y la europea. Los franciscanos respetan aspectos básicos del ritual anterior, pero lo revisten con las tradiciones cristianas. Miguel Sabido nos muestra el conjunto, rico y variado, de las ceremonias de los pueblos amerindios y su carácter sagrado. Esas ceremonias se hallaban integradas de modo pleno en la vida cotidiana del amerindio, como ya lo he dicho, y no había separación entre lo sacro y lo profano. Se trataba de rituales por medio de los que el pueblo entraba en perfecta comunión con lo sagrado. En la Edad Mítica todo está vivo: el Sol, la Luna, los astros, la Tierra, esta piedra, la lluvia, la pirámide (hecha por el pueblo, era vista sin embargo como si fuera un ser vivo). Desde el centro del altepetl, desde el ombligo de aquel centro ceremonial, desde aquel axis mundi se veía, no sin asombro, el paso del Sol por los solsticios y los equinoccios: el conjunto de las pirámides trabajaba como si fuera un inmenso reloj astronómico. Por esta causa el calendario mesoamericano fue tan exacto: se podía ver el tiempo con los ojos y observar los pasos del Sol en la bóveda celeste.[167] La cosmovisión mesoamericana no había dividido en dos conceptos abstractos tiempo y espacio. Las investigaciones arqueoastronómicas contemporáneas han destacado el vínculo estrecho que existe, en Mesoamérica, entre la arquitectura y la visión de la bóveda celeste (un conjunto sagrado). Por esto mismo, los centros ceremoniales mesoamericanos están dispuestos como vastos marcadores solares. La pirámide era una réplica del ascenso, el orto y el ocaso del Sol.[168]

Muchos antropólogos del siglo XIX, llenos de asombro ante estos hechos, les dieron el nombre de animismo, voz que viene del latín anima, alma, pero que distorsiona el sentido de la visión mítica del mundo, en tanto que en la concepción mítica no hay división entre cuerpo y alma (este concepto se produce en una etapa homotaxial posterior). En la vasta cosmovisión de la Edad Mítica, el conjunto del universo se conduce como un ser vivo: posee voluntad propia; se debe sostener un diálogo con él, como con otro

ser humano: hay que alimentarlo (darle sangre, por ejemplo, de hombres y animales). Así, el Sol necesita vivir; la Tierra, que nos nutre (es nuestra madre), precisa ser satisfecha: la lluvia es el semen que la preña. Estos rituales no son, según creo, representaciones teatrales, en el sentido occidental del término. Sí son, en cambio, y en esto le cabe toda la razón a Miguel Sabido, actos sagrados, es decir, hierofanías, rituales de poder (kratofanías) por las cuales el mesoamericano desea dominar el mundo que le rodea.

¿Qué sucede en el proceso de la conquista de Tenochtitlan? En este punto se enfrentan dos conceptos antagónicos de hacer la guerra. Los mesoamericanos no desean, en las guerras floridas, conquistar territorios; lo que buscan es someter poblaciones a su dominio. Los europeos, por el contrario, lo que quieren es lograr el dominio de un territorio, con todo lo que le es adyacente (incluidos los seres humanos). Parecen acciones con propósitos idénticos; en modo alguno lo son. Los mesoamericanos tenían el sentido (jurídico, si podemos decirlo así) de la posesión, no el de la propiedad. En sus guerras, obtenían lo que en el mundo occidental se llama tributo y que en la tradición mesoamericana recibía el nombre de tequitl (en el espacio dominado por los incas se llama mit'a): servicios y trabajo, por un lado; entrega de bienes, por el otro (así se levantaron todos los centros ceremoniales, igual aquí que en Egipto: con trabajo forzado, tequitl, no con trabajo de esclavos). Los europeos, en cambio, someten territorios. Mientras que los mesoamericanos realizan una guerra pactada según determinadas reglas (nunca combaten de noche y no matan en su transcurso), los europeos, por el contrario, pelean de día y de noche. No sólo se estrellan, uno contra el otro, el hierro y el pedernal (una vasija de barro contra una marmita de hierro, como lo escribió certeramente Alfonso Reyes); se trata del contraste entre dos conceptos opuestos de la guerra.[169]

Los mexicas fueron vencidos. El señorío tenochca se derrumbó y, con él, la mayor parte de los ritos y las ceremonias de los pueblos amerindios. Poco a poco, los europeos realizaron una conquista tras otra. Nuño de Guzmán avanzó hacia el Occidente; Pedro de Alvarado y Pedrarias Dávila, hacia el sur; Francisco de Montejo se apoderó del territorio de Yucatán. Entre estas ruinas, materiales y morales, los pueblos amerindios guardaron lenguas, ritos y costumbres. Miguel Sabido resalta la fuerza que tienen esos rituales

que persisten, llenos de vigor, tras cinco siglos. El teatro sagrado se guarda en la memoria de nuestro pueblo y en él se fusionan, con múltiples variantes, dos vastas visiones del mundo, la europea y la mesoamericana.

Miguel Sabido nos ayuda a comprender la complejidad de las fusiones que existen, hoy, en la cultura mexicana. Ante la ficticia imagen propuesta por filósofos que buscaban la esencia del mexicano, debe subrayarse la pluralidad que posee el México actual. Hay muchos Méxicos. El más importante es el que deseamos elevar en el horizonte, el México moderno que nos es preciso construir, viendo el futuro. Acaso podríamos concluir diciendo que este libro nos muestra un México plural, diverso, un vasto y complejo mosaico de lenguas, ritos, culturas y costumbres en pleno desarrollo. Así, pues, Miguel Sabido ha rescatado, con un amor profundo, la multitud de fiestas sagradas que aún están vivas en México. Debemos agradecerlo.

[147] Prólogo a Teatro sagrado. Los “coloquios” de México, de Miguel Sabido, México, Siglo XXI, 2014 (2ª ed., 2016). Véase el libro, clásico ya, de Gonzalo Aguirre Beltrán El proceso de aculturación, vol. 3 del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, México, UNAM, 1957. La aculturación significa, en última instancia, sostiene Aguirre Beltrán, “contacto de culturas”.

[148]

[149] Ascensión Hernández Triviño afirma con toda razón que, de igual manera como Elio Antonio de Nebrija partió del latín para elaborar su Gramática sobre la lengua castellana, los misioneros novohispanos arrancaron de Nebrija para “cimentar el estudio de las lenguas amerindias” (“Gramáticas, diccionarios y libros religiosos del siglo XVI”, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot, Historia de la literatura mexicana, t. I, Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI, México, Siglo XXI, 1996, p. 359). Sólo por lo que toca a la lengua náhuatl, Miguel León-Portilla reconoce la existencia de casi veinte gramáticas elaboradas en los tres siglos virreinales (“Literatura en náhuatl clásico y en

las variantes de dicha lengua hasta el presente”, en el mismo t. I de Historia de la literatura mexicana, ob. cit., p. 164).

[150] Inali, Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, SEP, México, 2009.

[151] A partir de los estudios hechos por el gran etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss, que realizó una expedición a la Sierra del Nayar entre 1905 y 1907, se ha desplegado, en fechas recientes, una serie de ensayos de primer nivel a propósito de los coras y los huicholes. La obra más importante de Preuss es Die Nayarit-Expedition, publicada en Leipzig en 1912. Existe una compilación de sus ensayos, hecha por Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Estudios sobre coras, huicholes y mexicaneros (México, INI-Cemca, 1998). Con devoción ejemplar, Jesús Jáuregui, Laura Magriñá y Margarita Valdovinos han propuesto una serie de trabajos sobre la zona del Nayar, que no tiene paralelo. Destaco, de Laura Magriñá, Los coras entre 1531 y 1722 (México, INAH-Universidad de Guadalajara, 2002); de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, Flechadores de estrellas (México, INAH-Universidad de Guadalajara, 2003); de Margarita Valdovinos, “Le cerf chasseur et le maïs agriculteur: l’identité des divinités dans les mitotes náyeri” (París, Journal de la Société des Americanistes, 2008), “De la acción ritual a los cilindros de cera” (Baessler-Archiv, Berlín, 2008), “La materialidad de la palabra. La labor etnolingüística de Konrad Theodor Preuss en torno a su expedición a México” (Baessler-Archiv, Berlín, 2012). Por mi parte, he intentado alguna aproximación al concepto de mito en diversos ensayos: “El pensamiento mítico de los coras” y “El mito de los Cinco Soles” (Cuerpo, territorio, mito, México, Siglo XXI, 2000); “¿Filosofía o pensamiento mítico?” (El encantador divino. La Nueva España desde la Academia Mexicana de la Lengua, México, AML, 2014) y “Lengua y mundo en la obra de Phelipe Guaman Poma de Ayala”, en mi libro El universo del español, el español del universo (México, AML, 2014).

[152] Cabe destacar, entre otros muchos, los textos siguientes: Samuel Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México (1ª ed., 1934); José Gaos, Filosofía mexicana de nuestros días (México, unam, 1954); Emilio

Uranga, Análisis del ser del mexicano (México, Porrúa y Obregón, 1952); Leopoldo Zea, Jorge Portilla, Fenomenología del relajo. Y otros ensayos (1ª ed., 1954; la que ahora cito es de Era, México, 1966); Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México (México, El Colegio de México, 1954); Abelardo Villegas, La filosofía de lo mexicano (México, fce, 1960); Octavio Paz, El laberinto de la soledad (México, fce, 1950). Es necesario añadir que, desde 1952, en la editorial Porrúa y Obregón, Leopoldo Zea creó y dirigió la colección “México y lo mexicano”: el primer título publicado fue una colección de ensayos de Alfonso Reyes, La x en la frente.

[153] Pierre Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, París, Éditions Klincksieck, 1980, bajo la entrada θέα.

[154] Pierre Chantraine, ob. cit., bajo la entrada κρίνω. Este verbo ha sido productivo en extremo. Posee múltiples significados: separar, dividir, cortar, decidir. Hipócrates lo usó con frecuencia para describir, en el lenguaje médico, la etapa crítica de alguna enfermedad (cuando el enfermo se agrava o se alivia: véanse, de Pedro Laín Entralgo, La medicina hipocrática, Madrid, Revista de Occidente, 1970, y La curación por la palabra en la antigüedad clásica, Barcelona, Anthropos, 1987). Del verbo κρίνω derivan, en español, los sustantivos crisis, crítico, criterio. Por otro lado, la voz máscara, como se sabe, proviene del árabe.

[155] Para las voces κάθαρσις y ἀναγνώρισις, Aristóteles, Poética (edición trilingüe –griego, latín y español– de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974). García Yebra vierte κάθαρσις como purgación o purga y ἀναγνώρισις como agnición (término técnico del teatro) o reconocimiento. Anatole Bailly dice que κάθαρσις significa “purificación” y “expiación”; que a veces indica la “víctima ofrecida para un sacrificio expiatorio” (Grand Bailly. Dictionnaire grec-français, París, Hachette, 2000). Bajo la entrada specio-is, Ernout y A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, París, Éditions Klincksieck, 1979.

[156] Véase también capítulo 6 de este volumen.

[157] Fray Bernardino de Sahagún, Códice florentino, edición facsimilar, México, Gobierno de la República, 1979. El libro lo imprimió Giunti

Barbèra en Florencia.

[158] Émile Benveniste, Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983, p. 350.

[159] É. Benveniste, ibíd., p. 351.

[160] Georges Dumézil, Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, París, Gallimard, 1968, passim.

[161] Cacique es voz caribe. En las islas, aún guarda una connotación positiva, en tanto que en México ha adquirido una acepción despectiva. Equivale a señor, tlahtoani o jefe del pueblo. Tlahtoani es voz náhuatl que deriva del verbo tlahtoa, hablar. Así, el señor es el que habla con autoridad. Rémi Siméon lo reconoce como el que habla bien y, por extensión, gran señor, gobernante, príncipe (Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1977. La primera edición francesa fue hecha en París el año de 1885).

[162] Señala Mircea Eliade que en las sociedades arcaicas, presididas por el mito y el ritual, el rey (en nuestro caso, el tlahtoani) “es un depósito lleno de fuerzas”; por lo tanto, nadie se puede “aproximar a él sino guardando ciertas precauciones: el rey no puede ser tocado ni mirado de manera directa; incluso, no se le puede dirigir la palabra. En ciertas regiones, el soberano no puede tocar la tierra, ya que podría aniquilarla por las fuerzas que se acumulan en él; por consecuencia, debe ser transportado o caminar sobre tapetes” (ob. cit., p. 28). ¿Acaso no ocurre algo semejante con Motecuhzoma, según los testimonios de Cortés y de Bernal? Los europeos no entienden el sentido de esta actitud y la consideran, dentro de los cánones occidentales, como “reverencias” debidas a la “majestad” que posee el señor mexica, ya lo dije. Pero, en realidad, se trata de un tabú.

[163] En la batalla de Xochimilco, al sufrir un “desmayo” el caballo que montaba Cortés, “los contrarios mexicanos, como eran muchos, echaron mano a Cortés e le derribaron del cavallo... y en aquel instante llegaron muchos más guerreros mexicanos para si pudieran apañarle bivo” (Bernal Díaz del Castillo, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.

Manuscrito “Guatemala”, edición crítica de José Antonio Barbón Rodríguez, México, El Colegio de México-unam y otros, 2005, cap. CXLV, fol. 148 r, líneas 14 y ss., p. 437). Más adelante, Bernal dice: “Por manera que apañaron los mexicanos dos de los soldados moços d’espuelas de Cortés, de los quatro que llevaba, y bivos los llevaron a Guatemuz e los sacrificaron” (ibíd., p. 443). En Biblioteca Clásica de la RAE, pp. 587 y 595.

[164] Recojo el testimonio que ofrece Bernardino de Sahagún: “El señor del cautivo no comía de la carne, porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó le tenía por su hijo (ca iuhqui nopiltzin), y el cautivo a su señor por padre (auh in malli quitoa ca notatzin), y por esta razón no quería comer de aquella carne” (sigo la lectura que ofrece Ángel María Garibay, Historia general de las cosas de Nueva España, México, Porrúa, 1956, t. I, p. 146; Garibay moderniza la grafía). En el Códice florentino, el pasaje pertenece al Libro II, cap. 21, columna izquierda; los textos nahuas, a la columna derecha (folio 23).

[165] Imposible aceptar las cifras que dan los misioneros sobre el número de cautivos que se sacrificaban en las ceremonias colectivas. Cabe señalar que la captura de guerreros para los sacrificios era recíproca: los tlaxcaltecas tomaban también guerreros mexicanos para llevarlos a sus teocallis. El sacrificio ritual se hacía en pocas ocasiones y sólo se podía comer carne sacramentada. En la Relación de Michoacán, informe de Jerónimo de Alcalá al primer virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, se da cuenta del engaño urdido por Tariácuri, calzontzin purépecha, en contra de su enemigo, Çurúmban. El engaño consistió en que a Çurúmban se le dio a comer la carne de una persona que no había sido debidamente sacrificada. Cuando la hubo comido, un enviado de Tariácuri le dijo la verdad. Çurúmban tuvo tal asco que se “quedó en el patio gomitando la carne” del falso sacrificado, sin poder lograrlo (Jerónimo de Alcalá, Relación de las cerimonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán, México, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, Lámina VI, p. 390 y ss.).

[166] Véase el reciente libro de Germán Viveros, Escenario novohispano, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014.

[167] Altepetl es definido tanto por Alonso de Molina como por Rémi Siméon como poblado. Se forma con dos raíces: atl, agua, y tepetl, cerro: el cerro que brota o nace de las aguas primordiales, la pirámide sagrada, el centro ceremonial desde el que se observa el camino del Sol por el cielo (de ahí que sus pasos se puedan dibujar).

[168] Véase el extraordinario libro Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, edición de Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, México, UNAM, 1991, passim. Diversos autores demuestran en él que los centros ceremoniales de mayas, mexicas y aun de los pueblos actuales están ordenados de acuerdo con los que nosotros llamamos “puntos cardinales”, o sea, los cuatro cuadrantes de la superficie terrestre (tlaltipac) y el punto axial, el centro. Esto forma un quincunce en donde el cielo es sostenido por cuatro árboles sagrados y por cuatro parejas de dioses que encarnan el viento (este impide que el cielo caiga sobre la Tierra). Es más que probable que esta visión mítica del cosmos sea la que se plasma en el mito náhuatl de los Cinco Soles. Munro S. Edmonson, en Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar (México, UNAM, 1995, traducción de Pablo García Cisneros; 1ª ed. ingl., 1988) muestra la pasmosa unidad de los calendarios usados en la región mesoamericana a lo largo de dos milenios y medio (su primera expresión se halla en Cuicuilco, el año 739 a. C.). ¿Cómo es posible que pueblos sin escritura, que hablaban tantas y tan diferentes lenguas, pudieran lograr este prodigio? ¿Se transmitían de manera oral sus “cálculos matemáticos”? Lo considero imposible. Creo que compartían un patrón cultural común: la unidad se debe, a mi juicio, a la precisa observación del tránsito del Sol por solsticios y equinoccios por medio de marcadores exactos (determinados cerros, por ejemplo, o pirámides construidas conforme a cánones severos).

[169] Adolph Bandelier, “Sobre el arte de la guerra y el modo de guerrear de los antiguos mexicanos”, en Lewis H. Morgan y Adolph Bandelier, México antiguo, edición y prólogo de Jaime Labastida, México, Siglo XXI, 2ª ed., 2004.

11. Paradigmas de México. Presente y futuro[170]

Iniciaré estas palabras con algunas preguntas, que tal vez carezcan de respuestas. Serán la base que me permita entrar en los temas que nos convocan, aquí y ahora. ¿Qué mantiene unida a las sociedades? ¿Qué obliga a los seres humanos a vivir en común? ¿Acaso las necesidades económicas y sólo ellas? Nacemos en sociedad, es cierto, pero ¿hay una necesidad biológica que nos empuje a ser gregarios? Cuanto menos complejos son los organismos, con mayor rapidez se hacen independientes de sus progenitores: los organismos unicelulares nacen completos, autosuficientes. Otros organismos requieren, por el contrario, del cuidado de sus padres y tales cuidados son mayores en tanto más desarrollados sean los organismos: los seres humanos dependen de sus padres durante años. Una vez destetado, un mamífero busca por sí solo el alimento; pero los hombres no.

He aquí, acaso, la primera nota que debemos subrayar: los humanos somos carentes, seres incompletos que necesitamos de otros para sobrevivir. Así lo vieron los griegos con asombrosa claridad, según dice el mito de Diotima en el Banquete de Platón: buscamos en el otro la mitad que nos hace falta, una mitad que no sólo es biológica o económica: también amorosa. Hay una necesidad primaria, de orden material, que obliga a los seres humanos a vivir en comunidad, sin duda alguna. Pero esta necesidad primaria no basta para determinar por qué las sociedades son diversas (y se cohesionan... o se disgregan). Los seres humanos estamos hechos de gases y de minerales; compartimos con los animales buena parte de nuestro código genético (como el ratón, tenemos 3000 millones de pares de bases de ADN), pero algo esencial hace la diferencia entre los animales y los hombres: el salto del nivel biológico al nivel social permite al ser humano organizarse de tal manera que se hace por completo distinto de todos los restantes seres orgánicos. El instrumento que logra este milagro es la palabra. El hombre es un ser vivo, diría Aristóteles, dotado de $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, hecho todo él de palabra, un $\zeta\omega\omicron\nu\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\nu$ (sintagma que debe entenderse como el ser vivo que habita

en sociedad, y no como dice una traducción corriente y arbitraria: “animal político”).

De estos hechos se deriva una consecuencia: la sociedad se mantiene unida, además de para resolver sus necesidades económicas, gracias a una estructura sin duda decisiva y simbólica, el lenguaje.

Las preguntas anteriores (y sus posibles respuestas) nos conducen al sitio teórico que deseo llegar. La sociedad humana no se mantiene unida, lo repito, sólo por cubrir sus necesidades materiales (comer, vestir, abrigarse de la intemperie, aun cuando en esa solución esté la base de su vida); lo hace también por otra clase de necesidades, más difíciles de determinar y en buena medida intangibles, pero no por ello menos reales.

Acudiré a algunos casos que permitirán hacer más clara mi argumentación. Aquellas sociedades que antes recibían el mal nombre de primitivas y que hoy son llamadas ágrafas o sin escritura tenían por núcleo básico el clan o la gens, lo que en la sociedad mexicana era conocido como calpulli y en la incaica con el nombre de ayllu: una gran familia, aglutinada de modo totémico, alrededor de un ascendiente común, de carácter mítico, que podía ser la tortuga, el águila, el castor, la serpiente, el oso... El vínculo que unía al clan era de orden consanguíneo, el ius sanguinis que reconoce el derecho latino; ese núcleo poseía y cultivaba la tierra en común. La Edad Mítica fue un largo período de la historia en la que se produjo la revolución neolítica: el paso de la piedra astillada a la piedra pulida. Enormes avances se hicieron entonces: fueron domesticadas las plantas y los animales que desde aquel tiempo nos acompañan. No hay una sola planta cultivada por el hombre hoy (trigo, arroz, maíz, tomate, calabaza o cebada) ni un solo animal doméstico (res o cerdo, caballo o camello, perro o gallina) que no provenga del trabajo técnico del hombre de la Edad Mítica. Lo que deseo subrayar es que la sociedad mesoamericana daba a sus miembros, además de los instrumentos de labranza propios de su desarrollo tecnológico (la coa, el fuego, la semilla depositada en la tierra), el pensamiento de su misma posibilidad, o sea: la organización comunal, la idea de que se establecía un pacto mítico de reciprocidad con la naturaleza, a la que se le daba la sangre del sacrificado (o la propia), a cambio de agua. Sin ese cemento mental, la sociedad de Mesoamérica no habría podido existir: el

sacerdote era un mago que controlaba el curso entero de las estaciones y de la lluvia bienhechora.

La gran revolución política de la que somos todavía herederos se produjo en Grecia y en Roma, en el momento que los seres humanos se vincularon al territorio y se transitó de la *societas* a la *civitas*. Los hombres de la Edad Mítica vivían en el suelo que cultivaban, al lado de sus parcelas. No nos engañemos: las ciudades de Mesoamérica eran centros ceremoniales en los que habitaban los funcionarios del pueblo. Servían, además, como enormes relojes astronómicos gracias a los que se determinaban los solsticios y los equinoccios. La masa de la población vivía en los alrededores, no dentro de Teotihuacan, Chichén Itzá o Tenochtitlan, a donde sólo acudía a realizar actos rituales o a intercambiar productos excedentes.

¿Por qué hablo de estos asuntos? ¿Qué relación guardan con el tema que nos convoca hoy, aquí? Es obvio que resulta poco menos que absurda la creencia de los hombres que se sabían fraternalmente vinculados entre sí porque descendían de un antepasado mítico común, por regla general un héroe o un animal totémicos. Creer tal cosa nos parece hoy un pensamiento irracional, imposible. Pero subrayo que tal hilo mental cohesionaba a la sociedad. Así, podemos preguntar si no es también un pensamiento mítico el que subyace en la concepción política actual que vincula al ser humano con el territorio. ¿Es racional creer que somos mexicanos o franceses porque nacimos en un determinado territorio? ¿Qué es ser mexicano, alemán, ruso, chino? ¿Nos hace mexicanos el primer aire que respiramos? No, desde luego, pues si nacemos en un buque o en una aeronave de bandera mexicana seremos también mexicanos por nacimiento. Igualmente lo somos si, al nacer en otro país, nuestros padres nos registran en algún consulado nacional. El mito ha cambiado de signo, pero sigue siendo un mito.

Fue Clístenes de Atenas el que por primera vez hizo que los hombres fueran registrados en el suelo donde residían, hasta donde los datos históricos lo indican. Al *ius sanguinis* se sobrepuso el *ius soli*. Aun los héroes homéricos se conocen por un nombre propio al que acompaña el nombre del genitor paterno: Aquiles Pelida, Aquiles el hijo de Peleo; Agamemnon Atrida, Agamemnon el hijo de Atreo; Odiseo Laertida, Odiseo el hijo de Laertes.

Tras de la revolución de Clístenes encontramos otra forma, novedosa, de nombrar a las personas; así: un Heráclito de Éfeso, un Parménides de Elea, un Sócrates de Atenas, un Aristóteles de Estagira (se entiende, el nombre propio más el lugar de su nacimiento).

Examinemos otros casos en los que subyacen causas intangibles que acaso expliquen este asunto, tanto o más que las meras causas materiales. Son, según lo entiendo, sintomáticos. Al producirse las independencias americanas, advertimos hechos que nos llaman, de manera poderosa, la atención. En tanto que dos grandes naciones, Estados Unidos y Brasil, se conservaron sin fracturas y aumentaron su territorio, otras se fragmentaron y perdieron enormes porciones de su suelo. Así, el Nuevo Reino de Granada se dividió y produjo los países de Venezuela, Colombia y Ecuador. A su vez, los países que se independizaron junto a México y formaron parte del primer Imperio Mexicano se hicieron una serie de pequeñas repúblicas: la fuerza centrífuga dominó a la centrípeta y nacieron cinco naciones diminutas: Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica. Luego, Panamá se separó de Colombia por obra de Estados Unidos y Belice fue creada ex nihilo. Los países de Centroamérica aún hoy carecen de un ferrocarril que los una o de una carretera que los atraviese. La hostilidad entre las ciudades de León y Granada, en Nicaragua, obligó a elevar una capital donde antes nada había, Managua, equidistante de dos ciudades enemigas. Del Virreinato del Río de la Plata nació la Argentina, pero también, como mutilación, la República Oriental del Uruguay.

Esas mutilaciones se dieron a través de cruentas guerras civiles, de luchas fratricidas que produjeron caos y anarquía, gobiernos efímeros, caudillos de horca y cuchillo, destrucción de las fuerzas productivas, anulación del comercio, falta de autoridad fiscal, carentes de un verdadero centro político que pudiera evitar aquel desastre. Si a lo largo de los tres siglos de dominio español, América gozó de paz y de tranquilidad (no hubo ningún levantamiento militar de relieve, contra lo que se dice en las historias oficiales), los sucesos inmediatos a la independencia muestran guerras interminables, generales que nacen de la noche a la mañana, caudillos que se apoderan de inmensos territorios... A la cohesión le sucedió la disgregación; al orden le siguió el caos. Pregúntense por qué.

Observamos, por el contrario, que Estados Unidos creció a costa de España, Nueva España, Inglaterra y Francia, primero, y después, a lo largo del siglo XIX, de México. A su vez, Brasil se conservó unido y acrecentó su territorio absorbiendo porciones enteras de Argentina, Paraguay y Uruguay. Salvo la guerra civil, que se dio un siglo después de su independencia, Estados Unidos vivió en la más completa calma. Brasil decretó abolida la esclavitud, todavía bajo el imperio de Pedro II, sin que hubiera un solo disparo. En el último tercio del siglo XIX se disolvió el imperio y se pasó a la integración de una república sin derramar una gota de sangre. ¿Por qué se producen estos fenómenos sociales, tan contradictorios? ¿Qué hace a unos países seguir unidos mientras otros se dividen, como las células se fragmentan, por mitosis? Intentemos dar respuesta a estas interrogantes.

Estados Unidos nace bajo la advocación de un nuevo mito político, el de república, por el que se sustituye el antiguo mito político de la monarquía. Se trata de una experiencia social totalmente novedosa, que cobra su remoto origen en la Antigüedad clásica: la unidad de las trece colonias que logran su independencia del imperio inglés se fortalece a través del mito: un pacto, un juramento de lealtad por el que se redacta una constitución política que se inicia con tres palabras sin duda significativas: We, the People; Nosotros, el Pueblo. Preguntemos ¿quién es el pueblo del que habla la constitución norteamericana? ¿Qué pueblo habla y dice: nosotros? El pronombre de la primera persona del plural se había utilizado, hasta entonces, para designar al monarca, al soberano, al hombre aquel que se hallaba por encima, sobre todos los demás hombres: Nosotros, el Rey firmaba los decretos reales. Ahora, en la constitución norteamericana, se utiliza el nosotros para denominar al nuevo soberano, distinto al monarca anterior, el pueblo, allí representado por poco más de tres docenas de personas. Tras la independencia, Estados Unidos fue amenazado por el caos y la anarquía: cada uno de los trece estados deseaba imponer sus ideas y sus principios y hasta separarse de la naciente república: fue la constitución el instrumento mítico que evitó la división latente y el caos y la guerra civil. Las tesis de Hamilton y de Madison se hicieron valer: los trece estados cedieron porciones de su soberanía. El mito político de la constitución hizo que la naciente sociedad se aglutinara y no se dispersara.

En Brasil se produce el mismo fenómeno unitario apoyado, sin embargo, en factores míticos inversos. Repasemos la historia. Cuando Napoleón invade, en el año de 1808, la península ibérica, aprehende al rey Carlos IV y a su hijo, el futuro Fernando VII, y los obliga a la abdicación en favor de su hermano José; cuando esto ocurre en España, el príncipe regente de Portugal, el futuro Juan VI, muda su corte a Brasil y la instala en Rio de Janeiro. Derrotado Napoleón, el rey de Portugal, para mantener a Brasil en manos de la familia Braganza, deja a su hijo, un niño apenas, al frente del Estado y logra, sin violencia, que Brasil se independice de Portugal. Pedro I, el niño emperador, es asistido por una Regencia. A lo largo de casi todo el siglo XIX, Brasil no sólo se consolidó como la nación más grande de toda América Latina, sino que se mantuvo unido y acrecentó su territorio.

Lo que sucedió en Estados Unidos y en Brasil tiene causas distintas pero los resultados son los mismos: la unidad y la consolidación de las dos naciones. ¿A qué se deben estos sucesos? ¿Sólo a factores económicos? ¿Hay otro cemento, sutil, tal vez intangible, que permite la unidad? Si falta ese cemento ideológico, la sociedad ¿se desintegra? ¿El espejismo de la constitución norteamericana fue el factor de su unidad? Acaso. El experimento republicano de Estados Unidos fue el primero de una larga serie que se produjo en la Edad Moderna; en ese momento, era de una gran audacia, implicaba una completa innovación. El imperio brasileño, en cambio, seguía la vieja pauta monárquica, de signo europeo. ¿Por qué en los dos casos se dio la unidad? ¿Por qué, en cambio, los virreinos, las audiencias y las capitanías generales de la América española se desintegraron? ¿Por qué en el interior de las nuevas repúblicas nacidas del viejo imperio español prevaleció la anarquía, el caos y las guerras de todo tipo, blancos contra colorados, federales contra centralistas, conservadores contra liberales? Antes, ¿no había diferencias? Antes, la América española, ¿había sido homogénea? No, desde luego que no: en Nueva España, existían la República de los Indios y la República de los Españoles, entidades separadas; además, un sinnúmero de castas. Pero todos eran súbditos del rey (no existía el concepto de ciudadano) y todos acataban al poder central, de orden superior, que mantenía la cohesión y otorgaba unidad a las diferencias.

Hay historiadores que explican las segregaciones de la América española a partir de las diferencias: se dice, por ejemplo, que Panamá fue siempre una zona de tránsito, el eslabón entre los dos océanos; que eso la hace diferente de Colombia. Pero ¿acaso no son totalmente distintos la Amazonia y el Nordeste brasileños, uno lleno de agua y de verdor, el otro árido y seco? Diferentes son también Yucatán y Chihuahua; sin embargo, se mantienen unidos a la República mexicana. También se quiere ver en fenómenos lingüísticos diferenciales la causa de las independencias: la conjugación verbal del español americano es distinta de la peninsular y cobra autonomía desde el siglo XVIII. ¿Pero eso basta? El habla del estado de Chiapas es distinta del habla de los estados del norte de la república: el voseo se inicia en el sur de México, atraviesa casi toda América Central y llega a Uruguay y a la Argentina. Eso, ¿indica un signo o un síntoma de independencia política? Por supuesto que no: hay otros factores intangibles que es necesario considerar.

Sin que pueda demostrar la razón, creo que hay otras causas, lo he dicho ya, que separan o mantienen unidos a los pueblos. En el caso de Estados Unidos el factor de la unidad fue el paradigma constitucional; en el caso de Brasil, tal vez haya sido el mito inicial del imperio la posible causa que impidió la disgregación. Las cinco repúblicas de América Central formaron parte del Primer Imperio Mexicano, bajo Iturbide, pero rompieron el pacto cuando este cayó. ¿Qué mantiene, vuelvo a las preguntas iniciales, la cohesión de un país? ¿Acaso existe un paradigma, alguna razón intangible, poderosa sin embargo, que vincula a los hombres, más allá de las necesidades materiales?

Adelanto una tesis, que puede parecer extraña (y lo es, sin duda). La política guarda lazos estrechos con la religión, igual que con el mundo de la economía. Al lado de las normas jurídicas, un factor de confianza en las instituciones tiene que prevalecer. Cabe recordar que el mundo de las finanzas se apoya en virtudes, o sea, en palabras de remoto origen religioso: la fe y la creencia. No es por azar que la voz latina fides, que denuncia su origen religioso, produzca las palabras esenciales que rigen el mundo financiero: fideicomiso, finanzas, fianza, fiador. La palabra clave del sistema bancario es, desde luego, crédito, que arranca de una palabra de la lengua y la religión latinas, credo. Es imprescindible que haya, por parte de

los usuarios, confianza en los bancos, organismos que prestan dinero a crédito. Cuando los usuarios pierden la confianza en el banco y retiran su dinero, el banco entra en crisis y hasta puede llegar a la quiebra. Un billete de papel representa un valor ficticio, mítico, su peso en oro, valores ficticios apoyados en la buena fe. Deudores y acreedores son creyentes en la institución fiduciaria: los bancos creen en el deudor y le dan crédito.

Y en política, ¿acaso los gobiernos no se apoyan en la confianza del pueblo? El pueblo, por su parte, ¿no le abre crédito al gobierno y vota por algún candidato? La voz candidato viene también de la religión: quien ansiaba ser electo se envolvía en una túnica blanca que denotaba su pureza: candidato tiene la misma raíz que candela, cándido, candil, candente, candelabro: la llama blanca simboliza la pureza de la intención.

Preguntemos si no se ha pervertido el significado de la voz: ¿acaso son puros y limpios de toda mancha los candidatos en México? Por el contrario, la mayor parte es corrupta y la túnica en que se envuelvan estaría turbia de estigmas y manchas de ineptitud, latrocinios e impunidad. También esta palabra electoral, el voto, tiene un claro sentido religioso: era la promesa que se les hacía a los dioses, en la antigua Roma, para obtener un deseo.

¿Qué sucede con esos remotos orígenes, hoy, en México? Han sido por completo pervertidos. De aquellos rasgos profundos, de carácter religioso y mítico, nada o muy poco permanece. Han sido transformados por la corrupción y la falta de ética. Privan en ellos ahora las leyes del mercado: la mercadotecnia los informa. Hay que volver al sentido profundo, de compromiso ético, que está en el fondo de estos asuntos; es un problema de conciencia.

En México existe ahora exceso de credulidad en lo que se divulga de manera irresponsable en las redes sociales y, por oposición, una falta total de credibilidad en las acciones y las palabras de políticos y gobernantes. El resultado es atroz: en el país se ha destruido el paradigma de la confianza en el orden constitucional, que nos rige, un asunto en extremo grave.

En México, cada día se extiende más la falta de confianza en las instituciones políticas, los partidos han caído en un total descrédito, los candidatos abusan de la credulidad de los ciudadanos y los gobernantes han perdido credibilidad. Todo lo anterior indica, a mi juicio, que nos acercamos

a un abismo insondable, en donde prevalece, por desgracia, la falta de ética. Los tres mayores males que padece hoy nuestra nación son la corrupción, la impunidad y la inseguridad. Hay que refundar la república sobre las bases de la ética más estricta.

Si hablo de la refundación de la república no implico, de ningún modo, una idea inalcanzable, una utopía. La utopía jamás se asienta en la realidad: su propio nombre lo indica; significa no hay tal lugar. Yo, en cambio, deseo un país que se trace metas posibles, abierto al porvenir, moderno, en el que exista la mayor libertad (de conciencia, de expresión, de acción), que abata los índices de pobreza y de falta de oportunidades.

A lo largo del siglo XIX, nuestro país tuvo como paradigma la confianza en el orden constitucional republicano. Buena parte del siglo XX, México se guió por otro paradigma, el que había nacido de la lucha revolucionaria: los gobiernos emanaban de la Revolución como el aroma emana de las flores. México tenía una ruta propia, se decía, que no imitaba al capitalismo ni al socialismo. Ese fue el paradigma de la identidad nacional, el camino auténtico, el carácter único de la revolución mexicana (lo afirmaban no sólo gobernantes, también intelectuales). Octavio Paz estableció, en *El laberinto de la soledad*, que la Revolución había sido una súbita inmersión de México en su propio ser, y añadió: La revolución inventó un México fiel a sí mismo.

Ese paradigma se ha roto y carece ya de sentido. Un México, ¿fiel a sí mismo? ¿Qué significa tal tesis? La identidad y la fidelidad a sí mismo indican el énfasis en la permanencia, en la ausencia de cambios. Ramón López Velarde le pedía a la Patria, que imaginaba amorosa y suave, que fuera fiel a su espejo diario de igual manera que el Ave María se repite cincuenta veces en el hilo del rosario. Uno y otro, pues, López Velarde y Paz, creyeron que México debía seguir igual, fiel a sí mismo, de acuerdo con el principio lógico de identidad: $A=A$. En la repetición, en la estabilidad, se hallaba el ser de México, de la Patria y de la Revolución. Lo mismo se halla en quienes hablan de usos y costumbres y elevan una oposición a la modernización y el cambio. Se estima actitud revolucionaria la que lucha contra la tecnología porque desplaza fuerza de trabajo. ¿Es así? Desde luego que eso sucede, al menos en el corto plazo. Pero, en los plazos

largos, las innovaciones tecnológicas generan más empleos que los que hacen desaparecer.

¿Qué resta del paradigma que nos propone que México sea fiel a sí mismo? Nada o muy poco. Los que se aferran a ese mito caduco, se autodenominan ahora revolucionarios. ¿Creemos en ese mito? No, México forma parte del mundo global. En él, las relaciones de interdependencia se imponen. Todavía no hemos creado un paradigma nuevo, que le otorgue pleno sentido a nuestra nación. Durante un largo período, se dijo que en México existía un partido de Estado, al estilo de los países socialistas; que privaba en él la continuidad de la familia revolucionaria. ¿Fue así? No, sucedía lo inverso: cada presidente emanado de la revolución tenía sus maneras propias de gobernar. También se insistió en la necesaria transición democrática: en ese mito se fincó otro paradigma, hecho añicos ahora: la democracia mexicana es en verdad una partidocracia, en la que partidos diminutos, satélites de los grandes, reciben prebendas y venden sus votos al mejor postor. Esta falsa democracia ha prostituido la democracia. Los partidos carecen de principios y de perfil político auténtico, hacen alianzas por el único afán del poder y reciben jugosos recursos del erario público. El sistema electoral y el aparato que sanciona las elecciones, ¿nos generan confianza? ¿Han logrado credibilidad en el pueblo? No. El dinero se va a la basura. Es hora de refundar la república, crear un nuevo paradigma en el que la honestidad y la ética otorguen otra vez confianza y crédito a la nación. ¿Es posible? Sí, es totalmente posible, cuando muchos marchemos en la misma dirección.

[\[170\] Puebla, 27 de junio de 2017. Facultad de Filosofía y Letras, El Colegio de Sinaloa, Academia Mexicana de la Lengua, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Asociación Filosófica de México, Siglo XXI.](#)

Parte III

Perfiles

12. De Mociño a Darwin[171]

Para determinar con mayor claridad el tema que ahora me propongo tratar, quizás sea conveniente recurrir a ciertos antecedentes, fundamentales. Es preciso hacer, además, una advertencia: aun cuando no emplearé un lenguaje técnico ni me haya propuesto escribir para la sola comprensión de los especialistas, trato en el texto, con cierto rigor, un posible vínculo de orden teórico entre una serie de conceptos. No quiero decir que este vínculo teórico se haya producido realmente en todos y en cada uno de los casos (a través de la relación histórica entre los pensadores). Así, no existe ningún vínculo efectivo, pongo por caso, entre el trabajo de José Mariano Mociño y el de Charles Darwin. En apariencia, pues, el título de mi texto carecería de sentido. Pero lo que en verdad me interesa es mostrar el desarrollo lógico, o sea, el desarrollo posible del tema, no mostrarlo de manera puntual, histórica.

Así, dejo de lado una serie de aportaciones al tema en tanto que ni puedo ni quiero hacer la historia del asunto. Lo diré de otro modo: intento mostrar cómo se ha producido la teoría científica que se llama evolución de las especies. Arranco de Plinio y culmino en Darwin. Entre ambos hay hitos filosóficos y científicos. Intento mostrar los vínculos posibles. La ciencia se apoya en la filosofía. A la inversa, la filosofía también recibe estímulos amplios de los avances científicos. Charles Darwin, sin duda, sentó un principio por el que se produjo un giro completo en la investigación biológica. Su aportación marcó un momento decisivo en la historia de la ciencia. Por esta causa se puede hablar de un a. D. y un d. D., de un antes y un después de Darwin. ¿Qué hizo este científico? Otorgar movimiento coherente a lo que antes de él permanecía estático. Darwin puso en movimiento el gran árbol de las especies (biológicas). Su aportación esencial consiste, a mi juicio, en haber sentado las bases científicas más sólidas por las que se determinó que eso que llamamos lo superior provenía, por grados sucesivos, de lo inferior; o sea, que las especies más complejas y desarrolladas tenían su origen necesario en especies menos complejas y

menos desarrolladas. Al sentar esta teoría, Darwin le asestó un golpe definitivo a la vieja idea, anterior si pudiera expresarme así, de que, igual que los hijos descienden de los padres en tanto que estos son superiores a ellos (Dios, entidad suprema, ha creado mundo y hombre, según el Génesis, sólo por el habla), las especies se producían y se reproducían, desde la eternidad y para la eternidad, de manera inmutable. Antes de El origen de las especies, la teoría dominante sostenía que lo semejante producía lo semejante; en todo caso, que lo inferior provenía de lo superior. Darwin subvierte este antiguo paradigma.

Ahora bien, para que las especies adquirieran este movimiento coherente, con un sentido preciso, es necesario establecer, de modo previo, el concepto de especie biológica, resolver incluso el problema de si existen o no especies biológicas; cuál es su orden (o su taxonomía). Hoy acaso nos parezca trivial pregunta semejante: las especies se muestran allí y están, visibles, ante nuestros ojos: lo único que cabe es determinar las causas de su evolución. Pero no siempre fue así.

Preguntemos, pues, qué se entiende por especies, de dónde procede este concepto. Preguntemos si es verdad que las especies se encuentran, visibles, ante nuestros ojos. Podríamos elevar otras preguntas: ¿de dónde proviene el concepto de evolución? ¿Qué consecuencias trae consigo? ¿A qué concepto se opone? ¿Qué vemos? ¿Influye en nuestra actual manera de ver la cultura en la que nos hallamos inmersos? Nosotros, occidentales del siglo XXI, ¿vemos lo mismo que veían los griegos clásicos? Nuestra visión, ¿es semejante a la visión de Aristóteles y Plinio? La invención del microscopio y el telescopio, ¿acaso no ha modificado la visión que hoy tenemos de la naturaleza? Al lado del avance tecnológico, se da el desarrollo de nuevos conceptos, me parece evidente.

La teoría de Darwin, como lo indica el título de su obra (El origen de las especies por medio de la selección natural),[172] se apoya en un conjunto de conceptos que, unidos, forman un paradigma que conviene esclarecer. El paradigma selección natural guarda un vínculo estrecho con la teoría de la lucha por la vida, que Darwin toma de la economía política. Esta idea culmina en aquello que constituye el núcleo mismo de la teoría: la

evolución de las especies. Examinaré, pues, estos conceptos fundamentales: evolución y especies.

Cayo Plinio Segundo, el mayor naturalista de la Antigüedad clásica, pongo por caso, nunca clasificó los animales por especies. Su sistema, si se pudiera hablar, en su inventario natural, de un sistema, deriva de la observación empírica. Plinio situaba (en el doble sentido de otorgarles un sitio físico y de colocarlos en un cierto orden), situaba, digo, a los animales por el lugar que habitaban; su criterio era, por lo mismo, rudimentario. Su clasificación da inicio por los animales terrestres; pasa a los animales acuáticos, después a los volátiles y, por último, a los rastreros.[173] Con el objeto de captar de mejor manera el método de Plinio, acaso convenga reproducir, a título de ejemplo y de modo parcial, lo que dice sobre el primero de los animales de que se ocupa, el elefante.

¿Por qué inicia Plinio la descripción de los animales terrestres por los elefantes? No hay razón científica de peso en la que se apoye. Lo cierto es que los diez primeros capítulos del Libro VIII ofrecen la descripción de los paquidermos, para dar paso inmediatamente, en el capítulo 11, a la descripción de los dragones. Esta transición, que hoy nos parece absurda, se justifica de manera insólita: Plinio afirma que existe la discordia entre elefantes y dragones: ambos animales luchan y los dos mueren en el combate; el dragón ahoga al elefante y este, al caer, aplasta al dragón. Plinio cree en la existencia de animales fabulosos y acumula, sin orden ni concierto, sierpes, leones, bueyes, lobos, unicornios, cocodrilos, ¿a qué seguir? Su Historia natural es un enorme repertorio de animales curiosos, existentes en unos casos, inverosímiles en otros.[174]

Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, a quien debemos la Historia natural de Nueva España, siguió el mismo criterio de Plinio.[175] También él situó los animales en su hábitat. Las agrupaciones de Hernández, igual que las de Plinio, son excesivamente vastas (y bastas), sólo descriptivas: animales cuadrúpedos, volátiles, acuáticos, rastreros. Subrayo un hecho: ni Plinio ni Hernández hacen uso, jamás, del concepto de especies. Francisco Hernández desea, por encima de todo, hallar en las plantas de Nueva España su posible virtud medicinal; así, las clasifica por sus propiedades médicas, o sea, por su función para la cura de

enfermedades. Hernández parece desconocer el texto del médico mexicano Martín de la Cruz. Diré que tanto De la Cruz como Hernández buscan demostrar el valor curativo de las plantas de la Nueva España.[176] No hay en el texto latino que se conoce ahora con el nombre De la Cruz-Badiano (tampoco en sus figuras) principios taxonómicos de orden científico; las plantas son descritas por sus virtudes medicinales; se trata, en realidad, de un herbario y así lo han considerado quienes se han ocupado de él, que señalan, además, los aspectos de carácter mágico que tiene, y en abundancia. En Plinio y en Hernández no podemos hallar otro sistema que no sea el de la observación directa, el de agrupaciones generales, meramente descriptivas. Plinio incluye los ratones del Nilo (mamíferos vertebrados) entre los animales acuáticos y lo mismo hace con ballenas (mamíferos y cetáceos), elefantes marinos (mamíferos) y tortugas (saurios en realidad). A pesar de sus diferencias, Plinio determina, pues, su semejanza por el lugar donde habitan.

No intento mostrar las limitaciones teóricas de Plinio ni de Hernández. A los dos debemos excelentes descripciones de gran número de fenómenos naturales, de Europa o América. Intento, lo dije ya, mostrar el desarrollo de los conceptos y, en el caso, el surgimiento del concepto biológico de especie.

No creo que sea ocioso decir que este concepto viene de la lengua filosófica y que con el sentido que posee en el terreno científico es de origen reciente. No creo que sea ocioso subrayar, tampoco, su carácter polisémico: se utiliza en lógica y en biología. Viene del latín *specio*, -is, que significa percibir, mirar, y produjo en las lenguas romances multitud de voces (espejo y especular, entre otras más).[177] Fue el término filosófico que tradujo la voz helena *εἶδος*. En Roma, *specio*, -is se opone a *genus* y a *res* (asunto, tema, cosa, término complejo que dio en español, entre otras, palabras como realidad, real, pero también nada y nadie).[178] En Grecia, *εἶδος* (forma, figura, aspecto), igual que en Roma, se opone a *γένος* (origen), razón por la cual Aristóteles define por medio del género próximo y la diferencia específica. Desde el ángulo conceptual, *specio*, -is, se usó como una subdivisión de género, concepto que arranca de otro extraño sistema clasificatorio, de carácter tribal: origen, nacimiento (y que significa, en sentido estricto, filiación a través del clan o de la gens).[179]

No es casual que los sistemas clasificatorios de muchos pueblos ágrafos se apoyen en criterios por completo distintos de los que ahora nos son habituales. Es frecuente advertir que la naturaleza entera se organizaba según el nombre de la fratría; que el mundo se ordenaba por sexos y que los objetos eran masculinos o femeninos; que el Sol y los astros podían ser machos, mientras que la Luna y la Tierra eran hembras (así, en la mitología mesoamericana). El color servía como un instrumento clasificatorio: la pluma blanca de la garza se asociaba a las nubes y a la lluvia, en tanto que la pluma negra del cuervo se vinculaba a la noche. Las manchas en la piel del ocelote indicaban la noche estrellada.

Para establecer, por lo tanto, el concepto de especie biológica se sigue una ruta larga y compleja, paralela al desarrollo histórico de la posible capacidad de abstracción en la sociedad. Se debe transitar métodos rudimentarios de orden y jerarquía; de vínculos y asociaciones por caracteres externos a criterios apoyados en las estructuras internas de las plantas y los animales. Así, la voz especie designa, igual en Cicerón que en Séneca, un modelo, imposible de ser percibido por medio de los sentidos y que sólo puede captarse por el intelecto: es un concepto abstracto que traduce la imagen, inmutable y eterna, de la idea platónica.[180]

Hemos de aguardar a que Linneo fije su sistema de clasificación binario (o sea, precisamente, por género próximo y diferencia específica), para disponer así de un orden coherente que haga posible la taxonomía de las especies. No omito decir que la clasificación binaria de Linneo tiene como base la filosofía (la lógica y la ontología) de Aristóteles; tampoco que se produce en el contexto de una gran polémica filosófica que arranca de Leibniz y se remonta a la Edad Media (la pugna de los universales en la que algunos filósofos sostenían que lo general tenía entidad sustantiva, real, en tanto que otros sostenían lo contrario: que los universales eran meros nombres, de ahí que se les conociera como nominalistas).

En biología, pues, el problema consiste en determinar si existen especies o si sólo hay individuos; si las especies tienen realidad o son nombres convencionales y hasta arbitrarios. Leibniz está al tanto de las investigaciones de los microscopistas Leeuwenhoeck y Malpighi. Impresionado por ellas, levanta una teoría novedosa: la teoría de las

mónadas o átomos metafísicos.[181] “Las investigaciones de los Modernos –dice– nos han enseñado, y la razón lo aprueba, que los seres vivos, cuyos órganos nos son conocidos [o sea,] plantas y animales, no vienen ni de la putrefacción ni de un Caos, como han creído los antiguos, sino de semillas preformadas y, por lo tanto, de la transformación de seres vivos preexistentes”. [182] Leibniz eleva a categoría de principio lógico, contra el principio aristotélico de identidad (y que se enuncia bajo el signo de igualdad: $a = a$), el principio de los indiscernibles, digo, el principio de la diferencia absoluta. Leibniz postula que no existen en el universo dos mónadas idénticas entre sí y multiplica hasta el infinito el principio de identidad, heredado de Parménides. Con base en él, sostiene que, en la medida que cada a es idéntica a sí misma, rige la relación entre ellas. El principio lógico y ontológico de identidad es el principio de la Antigüedad clásica; en cambio, el principio lógico y ontológico de los indiscernibles es el principio de la Edad Moderna. Leibniz dirá, pues, que los conceptos, los nombres generales, no son convencionales ni arbitrarios, sino que expresan la realidad: una relación de semejanza entre objetos diferentes.[183]

Las tesis de Leibniz influyen poderosamente en el más grande naturalista del siglo XVIII, Georges Louis Leclerc, conde de Buffon. Buffon rechaza la existencia de especies. Sostiene que existe una cadena infinita que va de los individuos menos desarrollados a los más complejos: la “Naturaleza no tiene clases ni géneros”; sólo individuos: “Las clases y los géneros son obra de nuestro espíritu”. [184] Por lo tanto, “la Naturaleza marcha siempre y actúa por grados imperceptibles y matices”. Contra Descartes y la teoría que reduce todo movimiento a las simples leyes mecánicas, Buffon, como Leibniz, sostiene que el animal es una máquina, sí, pero orgánica. En suma, Buffon desarrolla un conjunto de teorías que, en cierto sentido, anteceden a la teoría de la evolución, por ejemplo, que la reproducción sexual es una suerte de nutrición, que el ambiente influye en los caracteres de los animales y los degenera porque pierden el molde original con que los dotó la naturaleza; que la naturaleza procede por grados insensibles y leves matices.

Desde su origen, cabe decirlo, la teoría de la evolución se vinculó de modo estrecho con la noción de la continuidad; da la impresión, afirma un investigador moderno, de que este principio es “una de sus bases y hasta su

razón misma”.[185] Buffon habla de cambios en los animales; de su degeneración, pero nunca de su transformación, menos aún de su evolución. Sin embargo, a pesar de todo, su teoría pone el acento en un hecho: que la naturaleza genera una infinidad de individuos diversos que, poco a poco y de modo insensible, cambian, por la acción que sobre ellos ejerce el ambiente. Buffon, del que detestamos, en México y América, rasgos de su obra, inscritos en la polémica del Nuevo Mundo,[186] es un gran naturalista y, sin duda, un precursor de la teoría de la evolución. Cuando sostiene que animales y seres humanos se degradan en América, acentúa la influencia del ambiente sobre las especies.[187] Así, afirma que “la temperatura del clima, la calidad de los alimentos y los males de la esclavitud” (de la domesticación), son “las tres causas del cambio, la alteración y la degeneración de los animales”.[188]

En las tesis de Leibniz se apoyan, por paradoja, tanto quienes sostienen que hay cuanto los que afirman que no hay especies. La formación de conceptos que hoy consideramos científicos tiene orígenes oscuros. En muchos de estos conceptos se halla un rasgo mítico, la fuerza de una metáfora, aspectos que parecen propios de la poesía. No pocos conceptos de la geometría euclidiana, por ejemplo, cobran su origen en semejanzas con el cuerpo humano: isósceles designa dos piernas iguales; γωνία, ángulo agudo, obtuso o recto, mienta rincón, pila de un puente y, a la vez, la rodilla de un hombre (γόνυ).[189]

Sin embargo, creo que, por encima de otros pensadores, quien influye de manera poderosa en el pensamiento de Darwin es Alexander von Humboldt. Humboldt es el científico más importante de la primera mitad del siglo XIX. Estableció una serie de comparaciones universales en los campos más diversos, desde el magnetismo terrestre, el movimiento del fluido líquido y el fluido aéreo, hasta la distribución de las plantas según altitud, latitud y longitud o la sedimentación progresiva de las capas de la superficie terrestre. En suma, sus comparaciones y su método fueron capaces de abarcar el planeta como un todo.[190] Humboldt ponía el acento en los rasgos internos de plantas y animales: en la totalidad de su estructura interna.

Conocer un imperio

En este aspecto, me parece decisiva la aportación de José Mariano Mociño, a mi juicio, el más grande de los científicos de la Nueva España, por desgracia, hasta hoy escasamente conocido, hasta por los especialistas.[191] Mociño describe de modo fiel al propio tiempo que riguroso las plantas y los animales de Nueva España. No le interesa, como a Martín de la Cruz o a Francisco Hernández, el uso medicinal de las plantas (aunque era médico), sino hacer descripciones según el método binario de Linneo. Sigue, por consecuencia, las indicaciones de Casimiro Ortega, el director del Real Jardín Botánico de Madrid: reproducir, sin agregados extraños, las plantas in situ. No es poca cosa.

He sostenido en otro lugar que Carlos III, frente al avance poderoso del imperio inglés, que ocupa poco a poco extensos territorios que no pertenecen ni a Portugal ni a España, decide incorporar al desarrollo moderno el imperio hispano. La corona española no busca apropiarse de otros espacios que no sean los propios: necesita conocer aquellos que son suyos desde hace dos siglos y medio, indagar de modo científico por sus recursos. Carlos III auspicia una serie de expediciones de carácter científico, entre otras, la de Alejandro Malaspina por el Pacífico Norte, las Filipinas y Australia,[192] la de José Celestino Mutis al Nuevo Reino de Granada[193] y la de Martín de Sessé y José Mariano Mociño a la Nueva España.[194] En este contexto, el de determinar de modo científico lo que contienen las posesiones ultramarinas de España, se inscribe la Real Expedición Botánica a Nueva España. La expedición es, desde luego, de orden descriptivo, pero se apoya en criterios científicos modernos. La conoce de manera parcial Humboldt y se expresa elogiosamente acerca de ella.

Sin embargo, las teorías que serán el antecedente directo de Darwin se hallan en Jean Lamarck, por un lado, y en Georges Cuvier, por otro. A partir de 1800 y hasta 1809, cuando publica su *Philosophie zoologique*, Lamarck sienta las bases de una teoría de la transformación de los animales. Acaso sea rudimentaria, en tanto que supone que las aves palmípedas

desarrollan una membrana interdactilar para no hundirse en el fango o que las jirafas tienen el cuello largo porque están obligadas a ramonear de arbustos muy altos.[195] Pese a que Lamarck no aceptó la existencia de clases, órdenes, géneros ni especies, lo decisivo se encuentra en su árbol taxonómico que avanza, en una escala de seis grados, de los invertebrados a los vertebrados. La escala va de infusorios a mamíferos; pasa por pólipos, gusanos, insectos, crustáceos, moluscos, peces, reptiles, aves, mamíferos. Por primera vez en la historia se muestra un conjunto armónico de las especies.

Clasificar implica establecer un orden y el sistema se apoya en principios de carácter lógico: los animales se agrupan de lo simple a lo complejo; lo particular se subsume en lo general; la diferencia específica se inscribe en el género próximo. He aquí que postular simple y complejo es elevar conceptos modernos que sustituyen a los antiguos (elemento, mezcla). Los nuevos conceptos son acuñados por Descartes y Leibniz; la categoría de subsunción es elevada por Kant. Así quedan ordenados los reinos, las familias, los géneros, las especies, las clases, las variedades...

Pero otro paso decisivo lo hallamos en Georges Cuvier. Pese a que su teoría de las revoluciones del planeta sea una sucesión de meros hechos estáticos, Cuvier abre un amplio camino a la teoría de la evolución. En él hallamos una explicación sólida de los fósiles que se acumulan, en capas sedimentarias, en la superficie de la Tierra.[196]

Cuvier intenta, por lo tanto, una explicación científica de la presencia de animales y especies extintas en la superficie del globo. Su teoría sienta las bases para explicar que las especies actuales pueden venir de otras, ya desaparecidas. Sin embargo, en Darwin advertimos una actitud novedosa. En primer lugar, ni siquiera se preocupa por discutir la existencia de las especies: da por hecho que están allí, ante nuestros ojos. Humboldt le ha permitido esa comprensión; de él afirma, en su diario, que lo admira cada día más.[197]

Tal vez no sea ocioso señalar que la teoría de Darwin se apoya en una teoría de orden económico, lo dije ya: la teoría de Malthus sobre la proyección geométrica del crecimiento de la población humana contra el crecimiento en proyección sólo aritmética de los alimentos. Dice Darwin: “La lucha por

la existencia entre todos los seres orgánicos en todo el mundo, consecuencia inevitable de la elevada razón geométrica de su aumento [... es] la doctrina de Malthus aplicada al conjunto de los reinos animal y vegetal”.[198]

¿Cómo? Darwin, ¿tiene derecho de aplicar la teoría de Malthus al conjunto de los reinos animal y vegetal? La teoría de Malthus, ¿acaso no tiene como razón de ser el que no se pueda aplicar a los reinos animal y vegetal? ¿Qué afirma Malthus, en rigor? “Si consideramos la totalidad de la Tierra [cuya] población actual llega a mil millones de habitantes, la especie humana aumentaría como la progresión de los números 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, y [en cambio] las subsistencias como los números 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9. Al cabo de dos siglos, la proporción entre la población y los medios de subsistencia sería como la de los números 256 y 9; al cabo de tres siglos, como los números 4096 y 13, y al cabo de dos mil años la diferencia sería casi incalculable”.[199]

Se advierte con claridad que Malthus considera que la especie humana crece en proporción geométrica, mientras que los alimentos, precisamente las plantas y los animales de los que subsiste el hombre, aumentan en proporción aritmética. Poco más de dos siglos nos separan de la publicación del Ensayo de Malthus. Según sus cálculos, la especie humana estaría formada por 256 000 millones de personas, hoy, cuando, en realidad, no alcanza los 7000 millones. Según él, por el contrario, los alimentos se habrían multiplicado sólo nueve veces. Malthus no previó que el desarrollo tecnológico, particularmente en la biología, ha decuplicado el desarrollo de ciertas especies domesticadas. No se ha extendido en proporción geométrica la superficie dedicada a la agricultura y la ganadería, sino que se ha intensificado la productividad de los cultivos y de los establos. Así se han podido cubrir algunas de las necesidades alimenticias de parte de la población humana.

Darwin desarrolla su teoría, pues, a partir de la tesis económica de Malthus, pero le da un giro distinto. La aplica donde no se aplica, en los reinos vegetal y animal. A partir de la teoría maltusiana, Darwin produce un conjunto de conceptos decisivos. Selección natural y lucha por la vida son los paradigmas que forman la causa eficiente, si puedo expresarme así, en lenguaje aristotélico, de la evolución. Significa que las especies se transforman o, mejor dicho, evolucionan por medio de la selección natural,

gracias a la lucha por la vida. Es cierto, la naturaleza se prodiga y genera muchos más seres de los que son necesarios, según criterios de una economía racional. Hay un enorme desperdicio, un exceso de energía que se pierde. Millones de huevos mueren sin ser fecundados; uno sólo de los millones de espermatozoides entra en el óvulo; el resto fenece. Sobreviven los más aptos, esos que son capaces de adaptarse mejor al medio. Esta serie de conceptos forma, en la teoría de Darwin, un todo coherente: cada concepto se apoya en el otro y le es solidario. Todos culminan en la evolución.

Evolución se opone a diversos conceptos, pero, en especial, a los que indican inmovilidad, el supuesto de que lo semejante produce lo semejante. Pero evolución se opone también a otro concepto, el de revolución. ¿Qué nos indica esta oposición? El campo semántico que cubre evolución indica un desarrollo lento, sin saltos bruscos, paulatino, escalonado; de allí que se apoye en la idea, cara, como vimos, a Leibniz y a Buffon, de que hay una cadena insensible de los seres y que los cambios se producen por pequeños, pausados movimientos, por matices. El campo semántico de revolución cubre la idea de un cambio total y brusco, que altera de raíz el antiguo régimen, el viejo sistema político, económico, jurídico y social. La palabra revolución indica, en el terreno político, la subversión del viejo estado de cosas y la creación, por instrumentos radicales, de un nuevo orden. Se provoca un giro completo (en realidad, semicompleto) de toda la situación anterior. La revolución, en el sentido que le otorgan a este concepto las ciencias sociales, nunca se puede producir, en sentido estricto, en la realidad. Todo cambio social implica una herencia, insoslayable. Todo desarrollo, natural o social, se provoca por la lenta acumulación de hechos anteriores o, en sentido hegeliano, por el cambio de cantidad en cualidad. He aquí el dilema que se ofrece a Darwin, ¿evolución o revolución? ¿Por qué elige, sin vacilar, el concepto de evolución? ¿Por qué soslaya el de revolución? Porque advierte que los cambios que se producen en las especies antiguas y en las actuales, en las salvajes y en las domésticas, se dan lentamente y se acumulan hasta generar una variedad distinta.

Lo cierto es que la teoría de Darwin no significó una evolución en el sentido lato del término, sino una revolución, también en el sentido amplio del término. La teoría de Darwin no sólo provocó un enorme impacto en las

ciencias biológicas; lo hizo también en otras ciencias, incluidas las sociales. Subvirtió la idea, dominante hasta ese momento, de que el hombre ocupaba un sitio privilegiado en el orden de la naturaleza. Nos hizo hincar la rodilla en la tierra y reconocer, con humildad, que venimos de otros animales, inferiores; que existe una cadena infinita, que va desde los protozoarios hasta los humanos; que es preciso aceptar que no somos otra cosa que seres inermes, dotados, al propio tiempo que por azar también por la más dura necesidad, de un cerebro que crea palabras; que somos, en suma, los más recientes habitantes de este planeta, a la vez diminuto y grandioso.

[171] [En el marco de la Exposición “Darwin”. Antiguo Colegio de San Ildefonso, Ciudad de México, 10 de agosto de 2014.](#)

[172] [Charles Darwin, The Origin of Species by Means of Natural Selection, Chicago, Encyclopaedia Britannica-The University of Chicago, 1990. En español hay varias ediciones: El origen de las especies por medio de la selección natural, traducción de Antonio de Zulueta, revisada por Juan Comas, México, UNAM, 1952, dos tomos. Una edición posterior, apoyada en esta, ha sido hecha por la Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008. Existe una bella edición, abreviada e ilustrada, traducida por Guadalupe Meléndez, con prólogo de Richard E. Leakey, México, Conacyt, 1979. La obra de Darwin ha merecido una multitud de ensayos. Pueden seguirse con provecho, entre otros, los siguientes: David L. Hull, Darwin and his Critics. The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community, Cambridge, Harvard University Press, 1973, y Gabriel Dover, Dear Mr Darwin. Letters on the Evolution of Life and Human Nature, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2000 \(hay traducción en Siglo XXI, México, 2003, hecha por Susana Guardado del Castro\).](#)

[173] [Cayo Plinio Segundo, Historia natural, trasladada y anotada por el doctor Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, en dos tomos \(los tomos IV y V de las Obras completas de Francisco Hernández, México, UNAM, 1966 y 1976\).](#)

[174] [Plinio, ob. cit., t. IV, p. 356 y ss.](#)

[175] [Francisco Hernández, Historia natural de Nueva España, volúmenes II y III de sus Obras completas, México, UNAM, 1959, passim.](#)

[176] [Martín de la Cruz, Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis, traducción latina de Juan Badiano, México, IMSS, 1964, edición facsimilar a todo color; la traducción al español la hizo Ángel María Garibay; se acompañó de estudios diversos \(Ángel María Garibay, Justino Fernández, Germán Somolinos d'Ardois, Efrén C. del Pozo, entre otros; el FCE lo reprodujo, en dos volúmenes, en 1991\). A su vez, la Secretaría de Salud publicó en 1992, en México, una nueva versión española del texto, hecha por María Eduarda Pineda, acompañada de varios estudios de carácter médico por diversos autores, entre otros, Carlos Viesca y Xavier Lozoya. Esta edición carece del facsímil de las ilustraciones de plantas, hecho antes.](#)

[177] [A. Ernout y A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, París, Klincksieck, 1979, bajo la entrada specio, -is. Véase también Joan Corominas y José Antonio Pascual, Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Madrid, Gredos, 1991, bajo la entrada especie.](#)

[178] [Joan Corominas, ob. cit., sostiene que res, asociada a nati \(res nati\), dio nadie y que, unida a nata \(res nata\), produjo nada \(bajo la entrada nacer\).](#)

[179] [Pierre Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, París, Klincksieck, 1984, bajo la entrada γίγνομαι, y Ernout y Meillet, ob. cit., bajo la entrada geno, -is.](#)

[180] [Vocabulaire européen des Philosophies, coordinado por Barbara Cassin, París, Du Seuil, 2004 \[en proceso de edición en Siglo XXI\], bajo la entrada species.](#)

[181] [Gottfried Wilhelm Leibniz, Principes de la Philosophie ou Monadologie \(contiene también Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison\), edición de André Robinet, París, Presses Universitaires de France, 1954. En el párrafo 9 de Monadologie, Leibniz afirma: “Il faut que chaque Monade soit differente de chaque autre. Car il n’y a jamais dans la nature deux Êtres qui soient parfaitement l’un comme l’autre, et où il ne](#)

soit possible de trouver une difference interne, ou fondée sur une denomination intrinseque” (“Es necesario que cada Mónada sea diferente de cualquier otra. Puesto que no hay jamás en la naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno igual que el otro, y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca”).

[182] G. W. Leibniz, Principes de la Nature et de la Grâce..., ob. cit.,
parágrafo 6.

[183] En polémica con Locke, Leibniz opone dos tesis. Por un lado, Philalèthe, “El amigo de la verdad”, o sea, Locke, citado de manera textual, sostiene: “Se sigue de cuanto acabo de decir que eso que se llama general y universal no pertenece a la existencia de las cosas, sino que es obra del entendimiento... Y las esencias de cada especie no son más que las ideas abstractas”. A esto responde Théophile, “El amigo de Dios”, quiero decir, Leibniz: “No veo cabalmente esta consecuencia. La generalidad consiste en la semejanza de las cosas singulares entre ellas, y esta semejanza es una realidad” (G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l’entendement humain, edición de Jacques Brunschwig, París, Flammarion, 1966, p. 251).

[184] Georges Leclerc, conde de Buffon, “Histoire naturelle de l’homme”, en Œuvres philosophiques, edición de Jean Piveteau, Corpus Général des Philosophes Français, tomo XLI, 1, París, Presses Universitaires de France, 1954, p. 295: (“la Nature n’a ni classes ni genres, elle ne comprend que des individus; ces genres & ces classes sont l’ouvrage de notre esprit”).

[185] Émile Guyénot, Les sciences de la vie aux xvii et xviii siècles. L’idée d’évolution, París, Albin Michel, 1957, p. 382.

[186] Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900), traducción de Antonio Alatorre, México, FCE, 1960, passim.

[187] En este punto, dice Buffon, si hay alteraciones particulares de alguna especie, “se presenta una consideración importante”, a saber, que “el cambio de las especies mismas” se debe a “una degeneración antigua” del molde original (“De la dégénération des animaux”, ob. cit., p. 401).

[188] Buffon, “De la dégénération des animaux”, ob. cit., p. 394.

[189] Michel Serres, Les origines de la géométrie, París, Flammarion, 1993, passim pero, sobre todo, p. 254 y ss. (hay traducción al español de Ana María Palos, revisada por Federico Álvarez y Jaime Labastida, México, Siglo XXI, 1996).

[190] Alexander von Humboldt, Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, Fráncfort del Meno, Eichborn Verlag, 2004. Contiene un apéndice: Physikalischer Atlas, hecho por Heinrich Berghaus apoyado en el Kosmos. Humboldt escribió sus obras más importantes en francés. En lengua alemana apenas se valió para escribir dos o tres libros, por ejemplo, Ansichten der Natur y Kosmos. Este último fue escrito hacia el final de su vida. Su trabajo fue postergado en Alemania, mientras que conoció un inmenso auge en Francia, Estados Unidos y América Latina. Cosmos, con el subtítulo de Essai d’une description physique du Monde, fue traducido al francés por H. Faye y Ch. Galuski, con una Introducción especial de Humboldt, y conoció varias ediciones en Francia (dispongo de la 4ª ed., L. Guérin, París, 1866-1867, en cuatro tomos, de la que se afirma que está dispuesta en mejor orden que todas las precedentes).

[191] José Mariano Mociño y Martín de Sessé, La Real Expedición Botánica a Nueva España, doce volúmenes en gran formato y a todo color, coordinación general de Jaime Labastida, México, Siglo XXI-UNAM, 2010. No omito decir que las plantas y los animales fueron ordenados por familias y especies por un equipo de investigadores del Instituto de Biología de la UNAM.

[192] Virginia González Claverán, Malaspina en Acapulco, Madrid, Instituto Guerrerense de Cultura-Turner, 1989.

[193] José Celestino Mutis, La Real Expedición Botánica del Nuevo Reyno de Granada, edición de María Pilar de San Pío Aladrén, Madrid, Real Jardín Botánico-Villegas y Lunweg, 1992.

[194] A propósito de Sessé y Mociño, véase también El águila y el nopal. La expedición de Sessé y Mociño a Nueva España (1787-1803),

coordinación general de María Pilar de San Pío Aladrén y Miguel Ángel Puig-Samper, Madrid, Real Jardín Botánico-Lunwerg, 2000.

[195] Jean Lamarck, Philosophie zoologique, París, 1809 (sigo la primera edición española, hecha por José González Llana, Sempere, Valencia, sin fecha, pero es posible que sea de 1911).

[196] Georges Cuvier, Discours sur les révolutions de la surface du globe, 8ª ed., París, H. Cousin, 1840. No omito decir que fue precisamente Humboldt quien proporcionó a Cuvier el plano de las capas sedimentarias de la superficie de la tierra; el cuadro aparece entre las páginas 290-291. Darwin hace el recuento de quienes le han precedido en la teoría de la evolución; menciona a Lamarck, a Saint-Hilaire, a Huxley, pero no a Cuvier ni a Humboldt. Me produce asombro.

[197] Darwin llevaba consigo, en el viaje del Beagle, la Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, de Humboldt, en su traducción inglesa (Personal Narrative of a Journey to the Equinoctial Regions of the New Continent, en traducción de Helen Williams, se publicó en Londres, 1814-1829).

[198] Charles Darwin, The Origin of the Species..., "Introduction", ob. cit., p. 7, primera columna (en la edición en español de la UNAM, ob. cit., t. I, p. 15).

[199] Thomas Robert Malthus, Ensayo sobre el principio de la población (1ª ed. ingl., 1798), traducción de Teodoro Ortiz, México, FCE, 1951, p. 12.

13. Sobre Albert Camus[200]

Empezaré por hacer una confesión, sin duda innecesaria: no soy especialista en la obra de Albert Camus. Cuanto aquí diga, por lo tanto, estará presidido tan sólo por el signo de la admiración que esta me inspira. Diré, pues, que mi primer contacto con su obra, al menos el recuerdo inicial que guardo de ella, tal vez se haya producido en el lejano año 1957 (también es posible que haya sido entre los años de 1958 y 1959, después de que Camus recibiera el Premio Nobel de Literatura). Yo era por entonces un estudiante universitario que cursaba la carrera de Filosofía y acudí a la puesta en escena de *Calígula*, una de sus piezas más significativas. Fue entre las mesas de un restaurante, desaparecido ya (estaba, si recuerdo bien, en el Paseo de la Reforma, donde hoy se alza la Torre Mayor).

El teatro experimental nacía; había poca televisión comercial y en aquel restaurante se improvisó un espacio imaginario. Sufrí un impacto inolvidable. No me ha sido posible olvidar la imagen que ofrece Camus de aquel dictador que juega con la vida y la muerte de sus súbditos. ¿Podría olvidar a este *Calígula*, insensible al dolor humano, que ordena asesinar al patricio que le ofrece, en un acto servil sin duda alguna, dar su vida a cambio de la suya? *Calígula* une la palabra con el acto: la vida del patricio se trueca por la del emperador; *Calígula* cumple el deseo retórico del patricio y demuestra que no hay palabra inocente.

Casi inmediatamente me asomé al resto de su obra. Leí sus ensayos; acaso, con entusiasmo mayor, *El hombre rebelde* y *El mito de Sísifo*. Leí también algunas de sus novelas (*El extranjero*, *La peste*, *El exilio y el reino*). Sin embargo, considero necesario subrayar que, aun cuando la lectura de su obra me produjo asombro, hoy me invade la certeza de que no lo comprendí del todo. Tal vez lo asimilaba, con leves diferencias, a la filosofía existencialista y, en especial, al existencialismo de Jean-Paul Sartre. Por esa causa, cuando leí *Los mandarines*, de Simone de Beauvoir, me pareció reconocer, en sus dos personajes centrales, a Camus y a Sartre. Veía

semejanzas entre ellos, insisto, pero no percibía las diferencias que los separaban (son, en realidad, un abismo). Ahora, al releer las obras de Camus, advierto mi error. Sartre es un pensador sistemático, autor de una obra mayor, *El ser y la nada*; Camus es un ensayista más libre, sin dejar por ello de ser profundo, el dueño de un estilo siempre en tensión, al que animan una pasión y un dolor inmensos.

Me asomé luego a los tres volúmenes que recogen su trabajo de periodista y que responden a la premisa del testimonio y la denuncia. El título de los volúmenes lo dice todo: *Actualidades*. Pero ¿de qué actualidades puede tratarse? Las *Crónicas de Argelia* abarcan, pongo por caso, un período de veinte años: de 1939 a 1958. Por lo tanto, la atmósfera política y social en que se desarrolla la obra de Camus –tal vez, mejor, su vida entera– tiene un signo que la marca con dureza, igual que un hierro candente se graba en el anca de los animales: la Europa de entreguerras, la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría. Creo que sus mejores textos, los más desgarrados, los más tensos, los más llenos de angustia, corresponden al período posterior a la Segunda Guerra, cuando al fin se libra de ataduras ideológicas, abandona el Partido Comunista y se asume como intelectual independiente. Camina entonces por el filo de la navaja: no busca complacer a nadie y sólo establece un compromiso con su propia conciencia. En aquella Europa que apenas emergía de la barbarie y que se hallaba desgarrada por contradicciones ideológicas irreconciliables, en esa Europa que obligaba a los escritores a comprometer su arte y su conciencia, Camus actúa con valentía y juega un papel decisivo. El humus intelectual que impregnará su obra es el de la conciencia desgraciada: la de un hombre lúcido que actúa como ciudadano, sin perder jamás la calidad de su arte.

¿Actualidades? Lo que se llama actual es lo más efímero: pasa con la rapidez del relámpago. Destaco, en este sentido, la insólita calidad de extranjero que tenía Camus en su propia patria. Francés por su lengua y su cultura, argelino de origen, tomó siempre partido por la vida, la justicia y la libertad. Sin embargo, su voz y su escritura parecían clamar en el desierto. Quería una Argelia sin sangre, en la que no hubiera ni víctimas ni verdugos y en la que pudieran convivir, en paz, franceses y bereberes, ambos argelinos. Si continúa la guerra, dice Camus, pronto Argelia quedará poblada sólo por asesinos y víctimas: cada muerto separa un poco más a los

dos pueblos. De aquella actualidad en la que Camus se debatía; de aquellos sucesos argelinos y europeos, sólo queda un rastro amargo de cenizas. Permanece intacta, sin embargo, la hazaña intelectual de Camus: su posición intransigente que le hacía demandar, a unos y a otros, la serenidad y la equidad de juicio.

¿En qué consistía la conciencia desgarrada de Camus? Ignoro si haya sido agnóstico, eufemismo con el que algunos disfrazan la certeza de que Dios no existe. En este asunto radica el nudo del problema. Camus, igual que Sartre, se agita en un terreno ideológico minado. Ambos fueron conmovidos por las interrogantes y las dudas del escritor que respondió al nombre de Fiódor Mijáilovich Dostoyevski. A partir de Crimen y castigo y Demonios, el novelista ruso se preguntó por el sentido ontológico del dolor, la culpa y la inocencia. Esa herida se acentuó aún más en Los hermanos Karamazov: Si Dios no existiera, todo estaría permitido, escribió. Nietzsche retomará con fuerza el problema: Zaratustra clama: Dios ha muerto. Nada importa si Dios, tras de haber existido, ha muerto. Tampoco importa si jamás ha existido. Lo decisivo es que, en la conciencia desgarrada del hombre actual, no hay ya ningún dios que indique, con certidumbre, el límite de nuestros actos. Cada quien debe asumir ese límite por su propia cuenta; marcarlo, a sangre y fuego, en su vida.

Para un hombre religioso, para un creyente, el límite lo establece la figura de Dios: allí está, cierta e inmovible como una roca, la figura de Dios Padre, que sostiene el universo. Sin embargo, para un ateo, para un hombre que no admite la existencia de Dios, ¿cómo se establece el límite? ¿Vivimos en el mejor de todos los mundos posibles? ¿Qué hacer, cómo resolver el grave asunto de la muerte? ¿De qué manera se asume o se justifica el dolor de un inocente? ¿Qué sentido último tiene el cáncer de un niño? ¿Se trata de una prueba que Dios envía a los hombres? ¿Hasta dónde llega el castigo? ¿Quién es inocente, quién es culpable? ¿Cómo está repartida la inocencia? ¿Puedo matar sin ser culpable? ¿Hasta dónde se extiende la culpa?

Se trata de preguntas en las que el ser humano empeña su vida entera, hasta el fondo de sí mismo. Si no hay límite, Calígula (todo dictador posible, en el nombre de no importa qué principio histórico) puede ordenar pestes y hambrunas, asesinatos y actos abyectos. Si no se distingue entre la

inocencia y la culpa; si en las guerras (internacionales o civiles) se borra la frontera entre la retaguardia y el frente; si se anula toda distancia entre población civil y población combatiente, todos somos culpables. ¿Todos, menos el emperador que asesina? ¿Todos, menos el justo que actúa en nombre del bien y de la dicha futura? ¿Es así, en verdad? ¿Quién traza el límite de mis actos? ¿Tengo derecho a todo? ¿Admito que mi libertad me pueda conducir a cometer cualquier crimen? Mi libertad, ¿tiene un límite? ¿Quién lo señala? ¿Alguna autoridad externa a mí? Esa libertad, la frontera de mi libertad, ¿está en el interior de mi conciencia? Nace la angustia.

Los emperadores, los dictadores, los ingenieros civiles levantan la tesis de la eficacia: bombardean ciudades inermes, asesinan con tranquilidad a los inocentes, minan las bases económicas que sostienen a un ejército; arrojan bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki; eliminan a una generación en aras de una hipotética dicha futura. En el fondo de El hombre rebelde subyace una afirmación fundada: hay un límite en todas las acciones humanas, se llamen revuelta social, uso del terror o revolución. Por esto, Camus jamás justifica el cesarismo socialista de un Stalin, aún menos en nombre de la eficacia. Afirma: La revolución sin honor, la revolución del cálculo que prefiere el hombre abstracto al hombre de carne y hueso, que niega el ser tantas veces cuantas sea necesario, pone precisamente el resentimiento (añadiré: el odio) en el lugar del amor. Por esta causa, el ser humano es, para Camus, un fin en sí, nunca un instrumento en las manos del dictador, la idea o un futuro incierto.

Camus, pues, contra quienes deciden asesinar en el nombre de la justicia; contra los que desean construir el paraíso en la Tierra, contra aquellos que anhelan a toda costa y por medio de la más brutal de las violencias una sociedad perfecta, justa, en la que el mal esté ausente; contra quienes desean edificar en esta Tierra amarga el reino definitivo y milenarismo del bien, dice: Desde hace veinte siglos, la suma total del mal en el mundo no ha disminuido. Ninguna parusía ni divina ni revolucionaria se ha podido realizar. Es cierto. Tenemos que asumirlo.

¿En qué consiste entonces el límite moral que propone Camus? Su respuesta es clara: el justo, el terrorista metafísico, político o religioso, debe ser consciente de que, si asesina, empeña su vida. Su muerte es el límite de

su acción. Es un suicida en potencia y por eso afirma Camus que el único problema filosófico serio en verdad es el suicidio, o sea, el asunto que nos conmina a decidir si vale la pena vivir o no vivir la vida. De modo paralelo a la escritura de *El hombre rebelde*, Camus estrena, en 1949, la pieza teatral *Los justos*. La acción se sitúa en la Rusia zarista amagada por el terrorismo. Hombres que asesinan sin piedad, animados por una causa justa, se asumen como instrumentos de la historia y matan por una idea superior a ellos mismos. Desconocen la medida.

Camus se pregunta: ¿tiene sentido la vida? ¿Vale la pena vivirla? Véase lo que sucede con Sísifo, símbolo del trabajo sin sentido, condenado por la eternidad a un esfuerzo inútil, que lo conduce al fracaso: ya que llega a la cima de la montaña empujando la roca, esta cae y Sísifo desciende para emprender, una y otra vez, el mismo esfuerzo. He aquí la imagen, dura y fuerte, de la vida. Sísifo es todos y cada uno de nosotros. El trabajo de Sísifo, ¿es inútil? ¿Es solamente absurdo?

¿Se trata de un esfuerzo que culmina en la nada pura? ¿Es así? ¿No se trata, por el contrario, de un mito que muestra confianza en la vida? ¿Por qué Sísifo vuelve al pie de la montaña y empuja, una vez más, la roca hacia lo alto? Sabe que la roca habrá de caer, una y otra vez, pero, lleno de una terquedad sublime, repetirá su tarea. ¿Por qué? ¿Lo anima la esperanza vana de que, alguna vez, la roca podrá sostenerse en la cima? No, sabe que jamás sucederá tal cosa; que todos los esfuerzos del hombre serán sólo ceniza; que todo acabará en la sombra; que nada dura; que la belleza vive apenas un instante, breve pero intenso; que sólo porque en nuestro horizonte aparece la muerte podemos amar o hacer trabajos que tengan una posible brizna de eternidad; que todo pasa y, a la vez, todo permanece. He aquí la causa de que Camus escriba: El mismo esfuerzo por llegar a la cima basta para llenar un corazón de hombre; por eso hay que imaginar a Sísifo feliz.

¿Podemos imaginar a Sísifo feliz? ¿Cómo, si la roca habrá de caer, siempre? Camus sitúa su visión de Sísifo en un espacio teórico distinto al del mito clásico. Para él, la alegría se encuentra en el esfuerzo, en el trabajo mismo; el mito de Sísifo expresa la vida misma de los hombres. Hemos de actuar sin esperanza. ¿Cuánto dura el amor?

¿Cuánto, la vida? La más bella de las obras de arte será trizada sin piedad. ¿Qué hacer? ¿Desechar la utopía? Esta conciencia del absurdo, ¿nos ha de condenar a la contemplación? ¿Hemos de permanecer, cruzados los brazos, y dejar de luchar contra la injusticia? Por el contrario, debemos saber que es necesaria la lucha que amplía el espacio de la libertad.

Pero hay dos límites en ese objetivo. Primero, no podemos valernos de cualquier instrumento: la causa justa se ha de valer de un instrumento justo (el terror, por ejemplo, debe quedar excluido). Segundo, hemos de saber que la utopía, en sentido estricto, jamás puede enraizar en la Tierra porque, superado un obstáculo, surgirá otro, nuevo, frente a nosotros.

Esta conciencia dura de la vida es una de las más bellas enseñanzas que Camus, a través de Sísifo, nos ha legado.

[\[200\] México, junio de 2013. Este texto se publicó en El universo del español, el español del universo, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014.](#)

14. Sonata y drama por Juana Inés[201]

Parto de un hecho, decisivo. Las expresiones más altas de la cultura novohispana se desarrollan, desde el inicio, en dos vertientes lingüísticas que apenas si se tocan o que, al tocarse, se dislocan y se separan. Por un lado, escritas y dictadas en latín, en los claustros monacales o en los recintos universitarios, están la filosofía y la ciencia; por otro, escrita en español y en un circuito más amplio, la literatura (y no sólo la poesía, también las relaciones, las crónicas, el teatro, en la república de los españoles y en la república de los amerindios).

La primera de las vertientes se desenvuelve, lo dije ya, en latín, en un círculo cerrado: se destina a varones, a los letrados cultos que sientan cátedra y escriben y publican sobre temas semejantes a un lado y otro del Atlántico. La segunda de las vertientes se escribe (y en contadas ocasiones se publica) en una lengua común al pueblo peninsular y al que empieza a forjarse en el suelo novohispano: un español que anuncia ya el barroco. Ambas lenguas, el latín y el español, son compartidas por la Vieja y la Nueva España; se hablan y se escriben de igual manera en las dos orillas. Una, sin embargo, está destinada a la extinción y dejará de ser instrumento de alta cultura: el latín desaparecerá por completo de la escritura culta (científica o no) en el curso de nuestro siglo XIX. La otra, en cambio, será el instrumento del que se valdrá, para expresarse, el pueblo que se asienta y crece en el nuevo territorio.

De acuerdo con la tesis del crítico literario brasileño Antonio Candido, para que se consolide lo que él llama, en rigor, un sistema literario, o sea, una literatura propiamente dicha, diferente de las meras manifestaciones literarias, es preciso que haya un conjunto de productores, un conjunto de receptores y un cierto mecanismo de transmisión (oral o escrito: tertulia, academia, imprenta). ¿En qué medida estas severas condiciones se habían dado ya en la Nueva España donde desarrolló sus tareas Sor Juana Inés de la Cruz? No cabe duda: estas condiciones ya existían en Nueva España, si

aceptamos que los dos circuitos, el culto y el vulgar, atravesaban, en ambos sentidos, el océano: el conjunto abarcaba, pues, tanto a la Vieja como a la Nueva España. También a otras posesiones ultramarinas de la Corona española (en especial, a Lima y al Virreinato del Perú). La consolidación del sistema literario, en la ciudad de México y otros centros de la cultura virreinal, se logró poco a poco.

Las indagaciones de Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún o Alonso de Molina eran destinadas a las autoridades (peninsulares o virreinales, religiosas o laicas). Muchas de ellas quedaron en archivos, inéditas, durante varios siglos. Las órdenes monásticas fundaron sus colegios y en ellos impartieron clases muchos de los más grandes maestros, entre otros, Alonso de la Vera Cruz. El circuito culto, que hablaba y escribía en latín, se consolidó al erigirse la Real y Pontificia Universidad de México y cuando llegó la primera imprenta, que precisó de la licencia real, en la medida que una licencia es, al mismo tiempo, una prohibición. Si se acepta el lema de Spinoza, *omnis determinatio negatio est*, la licencia reglamenta una función pero impide a otros que realicen esa tarea; otorga un privilegio y no permite a otros que gocen de él. Los impresores virreinales no pueden ejercer una profesión que ya es libre en otras naciones: establecen su negocio solo si disponen de autorización real.

Recurro a varios textos, ejemplares. Cuando arriba a la ciudad de México la primera imprenta, los textos que inicialmente se publican son de carácter religioso. Con la erección de la Real y Pontificia Universidad de México se inicia la impresión de textos que podríamos llamar seculares o profanos: los que corresponden a las cátedras universitarias y que se deben a Alonso de la Vera Cruz. Este, desde luego, escribe en latín sus libros aristotélico-escolásticos, igual que sus argumentos sobre la injusta guerra contra los amerindios. En cambio, misioneros, oidores y soldados redactan crónicas y relaciones en lengua española y las envían a las autoridades, novohispanas o peninsulares, sordas por lo general. Estos textos permanecen, por largos siglos, inéditos. Se publican en Europa las Cartas de relación, donde Cortés rinde cuenta de sus actos a Carlos V, pero no la Historia verdadera de la conquista de Nueva España, escrita por un oscuro soldado, Bernal Díaz del Castillo. Quedan en archivos los informes del oidor Zorita y las indagaciones de Sahagún, escritas en español. Salvo excepciones, sólo se

imprimen textos que tienen relación con la conversión de los amerindios o que sirven para la expansión de la religión católica.

Por otra parte, el sistema literario amplía sin tregua sus dimensiones. Desde el inicio, su vehículo de expresión es la lengua española. No alcanza el prestigio que concede la imprenta y queda soterrado.

¿Dónde se difunde? ¿De qué medios se vale para darse a conocer?

¿Corre de boca en boca, de un oído a otro, de mano en mano, en copias manuscritas? ¿Se apoya en el vínculo epistolar? Es posible, sin duda; no pocos poetas escriben largas cartas en verso: uno de ellos, Gutierre de Cetina. ¿Qué sucede? ¿De qué modo se sostiene y se amplía este circuito, el literario en sentido estricto? Insisto en que, a diferencia y en oposición al circuito culto, el literario se expresa en lengua vulgar, la lengua del pueblo. Flores de barba poesía es, pongo por caso, una antología de poemas que circulan en Nueva España. El manuscrito, que se guardó, inédito, durante cuatro siglos, en la Biblioteca Nacional de Madrid, tiene 359 poemas, la mayoría de poetas peninsulares (resplandecen, por sobre todos, los de Gutierre de Cetina). Sin embargo, al iniciarse el siglo XVII, en 1604, se publica en la ciudad de México el primer gran poema que puede ser llamado, con todo rigor, novohispano: Grandeza mexicana. Su autor es el peninsular Bernardo de Balbuena, vecino de Nueva España y luego obispo de Puerto Rico; lo escribe en lengua vulgar.

Los dos circuitos, el culto y el popular, se tocan y se repelen. Lo que causa asombro es cómo el que se desarrolla en español, a pesar de que carece de aquellos instrumentos de difusión de que dispone el circuito culto (para él son escasas si no es que negadas las imprentas), no tiene acceso a las cátedras universitarias ni es elogiado en las altas esferas intelectuales; a pesar, digo, de todos estos obstáculos, es el que crece con más vigor, particularmente en la esfera de la poesía y el teatro que, desde luego, se escribe y se representa en verso y en lengua española.

Lo que se advierte, entonces, en la escritura de esta mujer que hemos dado en llamar Sor Juana Inés de la Cruz es que su escritura pertenece, al mismo tiempo, a los dos circuitos y que el español en el que escribe y se expresa ha adquirido ya carta de naturaleza y tiene una madurez semejante a la que se

habla y se escribe en España. ¿Cómo fue posible semejante prodigio? Juana Inés nace cuando apenas han transcurrido ciento treinta años de la caída de México-Tenochtitlan. Pero su literatura es una prueba de que se habían asentado, en esos escasos decenios, la escritura y el habla del español novohispano.

¿Cuántas barreras, sociales y culturales, hubo de saltar Sor Juana hasta alcanzar un grado de excelencia que a muchos nos es tan difícil de obtener? Nació y pasó su infancia en una alquería; fue hija natural, como se decía por entonces. Su madre tuvo dos hijas más de un tal Pedro de Asvaje (o de Asbaje), nacido en la provincia vascongada de Guipúzcoa (Sor Juana lo reconoce: Siendo, como soy, de Vizcaya, afirma). Su madre dio a luz otros tres hijos (con un distinto varón), medios hermanos de Sor Juana. No asistió a ninguna escuela (su maestro fue sólo un libro mudo, su condiscípulo un tintero insensible) ni a la universidad. Se recluyó a lo largo de casi tres decenios en un convento. Antes de los cuatro años, aprendió a leer y a escribir; luego, en la ciudad de México, fue recibida en el palacio de los virreyes, donde deslumbró a todos con su talento y su prodigiosa memoria. Provocó celos y recelos, envidias, hostilidades (abiertas o encubiertas). Escribió en español y en latín, igual sobre temas profanos que religiosos, poesía y prosa. Vivió en los estertores de la Casa Austria, en tierra marginal, en un extremo rincón del Extremo Occidente. Mujer, monja, americana, autodidacta, culta, bella, acaso destinada al matrimonio, salvó su vocación literaria apartándose del siglo, encerrada en un convento de la ciudad de México. El espacio donde desplegó su escritura fue reducido: jamás abandonó la ciudad de México. Vivió su vida hacia dentro, en la imaginación, en trato con las palabras. (Kant tampoco se alejó nunca de Königsberg y, pese a su aislamiento, provocó una revolución total en filosofía: lo mismo sucede con Sor Juana.) Todo esto originó asombro en su tiempo y no deja de pasmarnos hoy. Pero pertenece a su biografía. Sus actos son un claro ejemplo de autonomía intelectual y de independencia femenina. Afirman de lo que es capaz una mujer, si se enfrenta a los prejuicios y los obstáculos. Es admirable por eso, sin duda. Su vida es digna de encomio y muestra a una mujer fuera de serie. Sin embargo, su vida no es el rasgo más sobresaliente en esta mujer, escritora que carece de par.

Lo que, por encima de todo, permanece y dura de Sor Juana, como el Tíber de Quevedo, sin sombra alguna de duda, es su obra literaria, en especial la escrita en español (y en verso): sonetos extraordinarios, autos y romances, la joya, única, que es Primero sueño. También, por supuesto, en prosa, la Crisis a un sermón del jesuita Antonio Vieyra, la famosa carta a sor Filotea, tal vez otros textos: El divino Narciso, el Neptuno alegórico. Sin embargo, junto a los escritos de enorme valor literario, multitud de poemas ocasionales, profanos o religiosos.

¿Qué sucede? Sor Juana es contradictoria. Le halaga, desde niña, provocar el asombro por su memoria e inteligencia. Empieza por redactar textos para la iglesia de su pueblo. Después, en la corte virreinal, otros más, muchos más, con motivo del bautizo de algún niño, el cumpleaños del virrey o la virreina, las intrigas amorosas que le relatan sus confidentes y hasta al dar un andador de madera al hijo de la virreina o entregar a esta un dulce de nueces. Rechaza, pues conoce las vanidades de la vida, la breve eternidad de un retrato, pero permite que se lo hagan. Huye del siglo, que la acosa, pero desde su celda está en contacto con toda clase de personas, dentro y fuera de Nueva España. Sostiene una amistad inteligente con Carlos de Sigüenza y Góngora. Huye, pero permanece; se recata, cierto, pero se exhibe. No quiere dar sus textos a la imprenta (circulan de mano en mano), pero deja que su gran amiga, la condesa de Paredes, publique en Madrid el primer volumen de sus escritos. No le satisfará el título, que habrá de considerar excesivo (Inundación castálida) y, apenas tres años más tarde, publicará otro libro, con título más severo: Segundo volumen de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz (lo edita Juan de Orúe y Arbieto, a quien Sor Juana lo entrega). Se recata y se expone; abriga temores y, pese a todo, enfrenta el peligro. Se atreve a escribir la Crisis sobre un sermón, en el que refuta las tesis del gran orador lusitano Antonio Vieyra (cree que se guardará en la sombra y no se publicará: lo imprime, a su pesar, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, que se oculta bajo el nombre de sor Filotea, la Amiga de Dios). La Crisis de la poetisa fue acompañada por una Carta del obispo en la que este le solicita que emplee su pluma en escribir sobre asuntos sacros y ya no profanos: el obispo quiere su obediencia. En esa Carta hemos de buscar lo presente y lo ausente. Presente: el reproche a Sor Juana, que desperdicia su talento al escribir

sobre asuntos banales. Ausente: toda referencia a una posible heterodoxia de la monja jerónima.

Confesión escrita

Antes de entrar en el examen de los vínculos entre Sor Juana y sor Filotea, creo que es necesario mostrar el contenido y la estructura de los tres libros que de Sor Juana se publican en Madrid: es posible que en ellos se denote el desarrollo del conflicto. El primero, *Inundación castálida*, hecho a instancias, como ya dije, de la condesa de Paredes, contiene fundamentalmente textos literarios (en verso). Tras los elogios, se abre con varios de los mejores sonetos de Sor Juana, siguen poemas de ocasión (abundantes, sobre todo, aquellos dedicados a los virreyes, los condes de Paredes y marqueses de la Laguna), villancicos, loas. Termina, no podía ser más que así, con el Neptuno alegórico, el Arco Triunfal que el Cabildo de la Catedral de México le encargó a Sor Juana para celebrar la llegada del virrey y de su esposa, la amiga de Sor Juana, Lisi. La intención del libro es clara: dar a conocer al mundo de habla hispana el insólito talento de una mujer que es monja, culta y americana. En ese sentido, acentúa las virtudes estrictamente literarias de Sor Juana: coloca en lugar prominente varios de los mejores sonetos de Sor Juana; no por azar están las famosas redondillas sobre la necedad de los hombres; también, al propio tiempo, un conjunto de poemas de ocasión, banales en extremo (religiosos y profanos). Se da a conocer una Sor Juana galante y cortesana, con un pie en el palacio virreinal y otro en el convento, con una parte de su vida en el mundo y otra en la religión (no hay en él ningún escrito en prosa, sólo versos).

El segundo libro se publica tres años después (en 1692). Su estructura y su contenido son por completo distintos. El título es más sobrio: *Segundo volumen de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz*. Después de una abundante cantidad de elogios a la poetisa, sigue la Crisis sobre un sermón, texto en el que Juana Inés refuta al jesuita Vieyra (es el único texto en prosa que contiene el libro). Recoge otros textos decisivos (*Primero sueño*). El

libro pone el acento en un aspecto diferente de la tarea de Sor Juana: la poesía lírica y la religiosa. Están aquí el auto sacramental *El divino Narciso*, algunos poemas de circunstancias. Pasa a un segundo plano, pues, la Sor Juana que habita en el siglo. Por tal causa, Margo Glantz dice, no sin razón, en el prólogo a la edición facsimilar del libro (FFyL, México, 1995), que este “Segundo volumen se ha concebido como una fortaleza construida para defender a Sor Juana contra todos los ataques”. He dicho que antes de los textos de Sor Juana se publican abundantes escritos laudatorios de autoridades, sobre todo eclesiásticas.

¿Qué sucede? ¿Por qué este cambio, que nadie puede ignorar? Porque el año en que se publicó la *Inundación castálida*, Sor Juana escribió la *Crisis* sobre el sermón del jesuita Vieyra que fue acompañada por la Carta del obispo de Puebla, llena de reproches.

El giro que acusa este Segundo volumen responde, por lo tanto, a una condición vital de Juana Inés. La monja jerónima, que había sido apoyada por virreyes, en parte cortesana y en parte religiosa, es ahora objeto de un elogio, el de sor Filotea, que es, al mismo tiempo, una advertencia. El Segundo volumen contiene la *Crisis* sobre el sermón de Vieyra, pero no el texto de sor Filotea ni la respuesta de Sor Juana. Por esta causa, el libro ofrece la imagen de una mujer que escribe, sobre todo, poemas líricos (*Primero sueño*) y textos religiosos (*El divino Narciso*).

El tercer libro aparece en 1700: Sor Juana tiene ya cinco años de muerta. Es laudatorio en extremo, desde su título: *Fama y obras posthumas del Fenix de México, decima musa, poetisa americana...* Lo publica un novohispano, Juan Ignacio de Castorena y Ursúa. Su estructura acusa un objetivo distinto. Muchísimos elogios a Sor Juana preceden los textos de la monja jerónima. Destaca, por sobre todos, el escrito por el jesuita Diego Calleja, una excelente biografía de Sor Juana, con juicios literarios, precisos y sagaces. Escasos poemas, prosa abundante, empezando por la Carta de la muy ilustre sor Philotea de la Cruz, de 1690, que aplaude a la poetisa la honesta... habilidad de hacer versos. Sigue a esta carta la Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Philotea de la Cruz. (Castorena dice que no publica la *Crisis* sobre un sermón porque ya había sido publicada en el Segundo volumen.)

Hemos entrado en el nudo del problema. El obispo Fernández de Santa Cruz elogia a Sor Juana pero, al mismo tiempo, le hace reproches (lástima que tan grande entendimiento se abata a las rateras cosas de la Tierra y no desee penetrar lo que passa en el Cielo, dice). Sor Juana siente el golpe: el reproche la toca en lo íntimo. Asistimos, aquí y ahora, a un juego de máscaras, a un complicado juego de espejos. Esos textos han provocado ríos de tinta. Aventuro una hipótesis. Intento comprender el que sin duda es carácter complejo de Sor Juana. El reproche lacera su conciencia y la obliga a realizar una confesión escrita. La censura de sor Filotea, elogiosa y con aparente suavidad, hace que Sor Juana sienta la imperiosa necesidad de hacer una auténtica, dolorosa autobiografía intelectual. El texto de su respuesta es prolijo y nada corto: en tanto que la Carta de sor Filotea ocupa seis páginas del libro, la respuesta de Sor Juana se despliega a lo largo de cuarenta y tres. Sólo a sus confesores, si acaso, en la penumbra de alguna celda, pudo haber revelado aspectos tan íntimos de su vida. Se abren, ante el asombro de Sor Juana, a partir de ahora, tres opciones: primera, hacer caso omiso de la censura del obispo, continuar con su vida tal como hasta allí la ha llevado: escribir sobre lo que le plazca, sacro o profano; segunda, escribir sólo sobre temas religiosos, abandonar para siempre la poesía profana; tercera, la más fuerte, la más dura: guardar silencio, dejar de escribir.

Sor Juana, después de varios titubeos, elige el tercer camino. Lo hace en 1694. Han transcurrido dos años desde la publicación del Segundo volumen que atizó aún más la hoguera de quienes le exigían silencio sobre asuntos profanos. Sor Juana retoma entonces como su confesor al padre Antonio Núñez de Miranda, firma la Protesta que hizo de su fe, rubricada con su sangre, la Docta explicación del misterio de la Purísima Concepción y, por último, la Petición que en forma causídica presenta al Tribunal Divino (advuértase: a ninguna autoridad eclesiástica: su confesión es directa, va hacia Dios mismo). Todo ocurre entre el 17 de febrero y el 5 de marzo de 1694, dieciséis días de angustia y decisiones extremas. Los tres textos siguen las normas del rito católico. De no haber sido acompañados por varios actos que los refrendan (deshacerse de su biblioteca, dejar de escribir), y en tanto que no corresponden al estilo de Juana Inés, me atrevería a afirmar que son poco sinceros. Marcelino Menéndez y Pelayo, Alfonso Méndez Plancarte, entre muchos más, han aplaudido esta decisión

de Sor Juana y dicho que es, parodio la expresión que ella utiliza, su mayor fineza: volver al redil de la Santa Madre Iglesia. Yo, ateo igual que Antonio Alatorre, por el contrario, siento que es la hora más negra, la más siniestra.

¿Qué sucedió en los escasos cinco años que van de la edición de *Inundación castálida* (1689) al Segundo volumen (1692) y la renuncia de Sor Juana a cualquier forma de escritura (1694)? Ya dije que la Crisis sobre un sermón desata el reproche del obispo de Puebla y este, a su vez, la Respuesta de Sor Juana. Lo cierto es que, en su defensa, Juana Inés afirma que no escribe sobre asuntos sacros porque, primero, carece de la sabiduría necesaria para hacerlo y, segundo, porque no quier(e) ruido con el Santo Oficio. Sor Juana dice que escribe sobre temas mundanos porque una herejía contra el arte es castigada por los discretos con risa y por los críticos con censura, pero las herejías sobre asuntos sacros los castiga la Inquisición y ella no quiere, lo repito, ningún ruido con ella. Se advierte, sin embargo, que el reproche de sor Filotea ha tocado una fibra muy sensible de Sor Juana: la obliga a ser congruente.

El obispo Fernández de Santa Cruz no le reprocha ninguna heterodoxia, sino su carácter banal. ¿Está dentro o fuera del siglo? De ahí vendrá luego el silencio. Si no puede escribir sobre asuntos profanos, menos lo hará sobre sacros. Sor Juana no es, en modo alguno, moderna ni heterodoxa. La atraía el mundo, no cabe duda. Ella lo sabe y por eso es oscilante. Dice que sólo ha escrito por su gusto el papelillo que llaman *El sueño*; que todo lo demás ha sido forzado. Está cubierta de máscaras.

Examinemos, pues, dos de sus mejores sonetos (en ellos se revela esta clara oscilación). Los dos se publican en *Inundación castálida*. El título del primero, que abre el libro, acusa el tema que tratará: “Procura desmentir los elogios que a un retrato de la poetisa inscribió la verdad, que llama pasión”: Este, que ves, engaño colorido / es un vano artificio del cuidado, / es una flor al viento delicada / es una necia diligencia errada, / es un afán caduco, y bien mirado, / es cadáver, es polvo, es sombra, es nada. Sor Juana sabe que su retrato es vano o que es una mera vanidad, pero se dejó retratar. No deseaba estar en el siglo, pero estaba en él; quería vivir apartada y sola, pero no desdeñó el trato con los virreyes. Dice que no le interesaba publicar, pero les dio sus poemas tanto a la condesa de Paredes como al caballero de

Santiago, Orúe y Arbieto. No deseaba la fama, pero la obtuvo, lo mismo en vida que muerta.

El segundo soneto es también contradictorio. Sor Juana eleva una queja: En perseguirme, Mundo, ¿qué intereses? / ¿En qué te ofendo, cuando sólo intento / poner bellezas en mi entendimiento/ y no mi entendimiento en las bellezas? // Yo no estimo tesoros ni riquezas; / y así, siempre me causa más contento / poner riquezas en mi pensamiento / que no mi pensamiento en las riquezas. Es una lección de moral, sí, pero ¿se pueden poner bellezas en el entendimiento sin que este ponga su atención en las bellezas? Es imposible. Hay una relación de reciprocidad que no se puede soslayar. Lo propio ocurre con las riquezas: en verdad, ¿pueden ponerse riquezas en el pensamiento sin que este ponga, así sea por breves instantes, su atención en las riquezas? Sor Juana quiere decir que sólo a condición de que bellezas y riquezas adquieran significados distintos, según el contexto en que se hallen. Poner bellezas y riquezas en el entendimiento y en el pensamiento tiene que indicar que se trata de bellezas y riquezas espirituales, no materiales. En cambio, poner el entendimiento y el pensamiento en bellezas y riquezas significa otro tipo de bellezas y riquezas, las materiales. Sor Juana opone las bellezas y las riquezas materiales a las espirituales. No sólo es asunto de grado sino de intención. Sor Juana le exige al mundo que no la persiga, que la deje tranquila, en posesión de sus bellezas intelectuales, escasas, y de sus riquezas materiales, pocas. Es obvio que Juana Inés oscila entre el mundo y la religión, la escritura y la clausura, la vanidad y el encierro. El siglo la acosa; pero no la acosan menos las autoridades eclesiásticas: la contradicción es percibida por los clérigos que la persiguen (Fernández de Santa Cruz, Núñez de Miranda, Aguiar y Seijas). Al final, parece que estos triunfaran. ¿Es así? No, no lo es.

Sor Juana, la monja, habrá renunciado al mundo, es cierto, pero el mundo, el mundo que es nuestro mundo, no ha renunciado a Sor Juana, la escritora. Lo que el México de hoy recuerda y venera en esta mujer es cuanto escribió para ese mundo al que renunció. Nada, o poco, queda de aquella Sor Juana perseguida por clérigos inteligentes pero obtusos. Resplandece, en cambio, esta escritora prodigiosa en la que México halla las raíces de su lengua, la causa más alta de su propio ser. Si para España y para toda la lengua española es Miguel de Cervantes el espejo en el que se reconoce, para

México y para la lengua que se habla en nuestro país es Sor Juana el limpio espejo de palabras en el que nos reconocemos. Con toda razón.

[[201](#)] [México, septiembre de 2015.](#)

15. Ciencia y arte en la obra de Alexander von Humboldt[202]

Si algún científico ha tenido la voluntad de unir, de manera expresa y en su propia obra, el arte y la ciencia, ha sido Alexander von Humboldt. De ello dan testimonio los treinta volúmenes del Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent. El primer volumen que Humboldt publica cuando regresa a Europa es Géographie des plantes.[203] Contiene un hermoso cuadro, al que da el nombre de tableau physique, en el que sitúa las especies botánicas recogidas por él y por Bonpland en diversas regiones de América, según la latitud, la longitud y la altura sobre el nivel del mar.

Más de 6000 plantas equinocciales que Humboldt, cuidadoso en extremo, habría de separar en tres colecciones diferentes: una la envía a Francia y España; otra a Estados Unidos e Inglaterra; la tercera lo sigue por los derroteros de su viaje. Humboldt publicará treinta volúmenes con el conjunto de los materiales que lleva consigo. Los cinco años que consume su expedición deben ser considerados, por lo tanto, como un extenso trabajo de campo, del que dará cuenta en esa obra sin duda alguna monumental, un verdadero alarde editorial, por la belleza de los dibujos, la calidad de sus papeles, la perfección de los grabados en metal.

La tarea de redactarlos absorbe más de treinta años de su vida; la edición, toda su fortuna. La mitad de esos volúmenes está dedicada a la botánica. A pesar de que Géographie des plantes fue el primero de los volúmenes publicados, ocupó el cuarto sitio en la serie completa: así se lo demandó el orden establecido. Deseo destacar el tableau physique, ese cuadro que muestra la distribución de las plantas americanas porque es, a un mismo tiempo, bello y preciso. Va desde la cúspide del Chimborazo (6544 metros de altura) hasta el nivel del mar. Ofrece escalas diversas, pongo por caso, la composición química del aire y su temperatura de acuerdo con las alturas en que se mide; la diferencia de grados a los que hierve el agua según la

presión barométrica; el límite inferior de las nieves perpetuas de acuerdo con las latitudes diversas; la presión del aire; en fin, la intensidad de la luz y del color que adquiere el azul del cielo medido con un instrumento por demás extraño, el cianómetro.[204] El cuadro fue esbozado y redactado por Humboldt (así consta al pie); pero se informa también que lo dibujaron Schönberger y Turpin, en París; que lo grabó Bouquet y que lo imprimió Langlois: la ciencia y el arte unidos. El grabado es bello. También es preciso. Añadiré que Humboldt mide la intensidad del color azul en la bóveda celeste por medio de un instrumento que semeja pertenecer al dominio del arte antes que al de la ciencia y que, hasta donde sé, hoy ningún científico utiliza: el cianómetro (gradúa la intensidad de la luz en la atmósfera). Humboldt volvió a Europa en 1804, después de un viaje que consumió cinco años de su vida (y un tercio de su enorme fortuna). Poco más tarde, en un libro con el que inicia su madurez como escritor científico (lo publica a los 39 años de edad), un libro desgajado del conjunto del *Voyage aux régions équinoxiales...* (hablo, desde luego, de *Ansichten der Natur*, *Tableaux de la Nature*), Humboldt dice que la suya es una manera estética de tratar las ciencias naturales y que hacerlo así le representa grandes dificultades.[205] Este libro no forma parte del *Voyage...* por varias razones: en primer término, porque fue escrito en alemán, en tanto que los treinta volúmenes fueron escritos en francés. En segundo término, porque el libro traza algunos sitios (o cuadros o vistas) americanos, pero también europeos, asiáticos y africanos.

Ansichten: vistas de la naturaleza (así, en alemán). En francés, en cambio, el título adquiere otro nombre: *tableaux*, es decir, cuadros de la naturaleza. Humboldt oscila, en cada una de las dos lenguas, que domina a la perfección, de un nombre al otro. También pudo llamarlo, ¿por qué no?, paisajes, voz formada desde el francés *pays* y que proviene, a su vez, del latín *pagus* (aldea, sitio, territorio rural): produjo pagano, en tanto que los campesinos fueron reacios a ser cristianizados. *Ansichten der Natur* se divide en siete “libros”, como se llamaba en la Antigüedad clásica a lo que hoy damos el nombre de capítulos. Esos libros tienen, sin embargo, diferentes dimensiones. El primero, “Estepas y desiertos”, se subdivide en veintiún capítulos. Esto mismo sucede con el Libro IV, “De la fisonomía de las plantas”, subdividido en veintitrés partes, en tanto que los libros III, V y VI sólo poseen un capítulo. A pesar de estas divergencias, todas las vistas

(el libro entero en realidad) se hallan impregnadas de igual estilo. Encontramos en él, a un tiempo, la descripción objetiva de un sitio, una vista o un cuadro cualquiera y el impacto estético que la naturaleza le produce a este científico insólito. Advierto otro rasgo: este libro, cuya primera edición es de 1808, fue reeditado varias veces, igual en francés que en alemán, y en cada una de las ediciones Humboldt añadió capítulos, notas y párrafos enteros, de manera que la edición que debe considerarse definitiva es la francesa de 1866, traducida por Ch. Galuski. Expresamente se dice en ella que es la única aprobada por el autor y que ha sido puesta en un mejor orden que las precedentes.[206]

¿Qué hace Humboldt? Mide, gradúa, valido de instrumentos de precisión. Da cuenta de estos instrumentos en el primer volumen de la *Relation historique...* que publica en París en 1814. Son poco más de treinta instrumentos, que paga de su peculio y que lo acompañarán en todo el viaje: sextante, barómetro, higrómetro, termómetro, relojes de precisión, brújula, teodolito, microscopio, telescopio.[207] En todos los casos, informa quién hizo el instrumento. Deseo destacar que en cada una de estas vistas, Humboldt describe con objetividad la vista y plasma el sentimiento que le produce el gran espectáculo de una naturaleza que apenas ha sido hollada por el hombre. Esta admiración no cesa en el curso de cuatro decenios, pues en el Prólogo a la 3ª edición, fechado en marzo de 1849, en Berlín, Humboldt dice que su interés consiste en “revestir a la ciencia de una forma literaria” y en “ocupar la imaginación al mismo tiempo que enriquecer el dominio de la inteligencia”. [208]

No puedo ocuparme de todos los aspectos que contiene este libro maduro. Me bastará con indicar algunos de sus rasgos, aquellos que guardan relación con el tema que nos convoca. El libro IV recibe este nombre: “De la vida nocturna de los animales en las selvas del Nuevo Mundo”. Humboldt remontó el Orinoco, hasta sus fuentes (ese viaje audaz encendió luego la imaginación de Alejo Carpentier, que lo recreó en una novela extraordinaria, *Los pasos perdidos*). En los raudales de Atures y Maipures, Humboldt estuvo a punto de ser devorado por los cocodrilos. Dormía en una hamaca, en las riberas del río. La navegación duró más de dos meses. Algunas noches, cerca de las once, en mitad de un silencio profundo, se desataba un ruido brutal, que impedía a los viajeros conciliar el sueño.

Rugidos salvajes que venían desde lo más hondo de la selva: tigres, monos, pecaríes, guacamayos, acaso todos los pájaros, rugían y aullaban sin cesar a lo largo de la noche. Estas escenas nocturnas, afirma Humboldt, contrastan con la calma que reina en el trópico a la hora del mediodía, bajo un sol implacable. Citaré un texto ejemplar: “Ni un soplo agitaba el polvo arenoso del suelo... los bloques de piedra y los peñascos desnudos estaban cubiertos de una multitud de grandes iguanas... los grandes mamíferos se esconden en la espesura; los pájaros anidan en el follaje de los árboles o en las grietas de las rocas. En esta calma aparente de la naturaleza, el oído, atento a los menores sonidos, percibe un ruido sordo, cerca del suelo y en las capas inferiores de la atmósfera”. Y prosigue: “Ahí todo anuncia un mundo de fuerzas orgánicas en plena actividad. En cada arbusto, en la corteza agrietada del árbol, en el terrón habitado por himenópteros, la vida se revela en su grandeza: se diría que se trata de una de las mil voces por las cuales la naturaleza habla al alma piadosa y sensible que sabe comprenderla”. [209]

En otro texto, también ejemplar, en el que informa de las disecciones que ha practicado en los gimnotos eléctricos, Humboldt relata la manera como atrapó las anguilas de agua dulce en la Laguna de Calabozo. Sus ayudantes obligaron a varios caballos a entrar en el agua, donde fueron de inmediato atacados por las anguilas. “No podría sino describir imperfectamente, dice, el espectáculo que ofreció la lucha de las anguilas contra los caballos. Los indios, pertrechados de juncos muy largos y de arpones, se colocaron alrededor del pequeño lago... todos ellos impedían con sus gritos y sus largos juncos que los caballos volvieran a la orilla. Las anguilas... se defendieron por la reiterada descarga de sus baterías eléctricas... caballos y mulos desaparecían bajo el agua.” Y luego: “Habría deseado que un hábil pintor captara el momento en que la escena estaba en su apogeo... Los caballos, con la crin erizada, el espanto y el dolor en los ojos... Las anguilas, amarillas y lívidas, semejantes a grandes serpientes acuáticas, nadan en la superficie... todo eso ofrecía, sin duda, un conjunto pictórico”. [210] He citado dos textos decisivos. Pero donde Humboldt desarrolla, en verdad y en toda su extensión, la unidad indisoluble de la estética y de la ciencia es en el vasto conjunto de los libros que forman el Voyage..., llenos de ilustraciones, acaso con la sola excepción de los que sólo contienen textos, o sea, por ejemplo, los dos tomos del *Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle Espagne*, los tres tomos en los que se contiene la *Relation*

historique o el volumen en que son descritas las 69 láminas del Atlas pintoresco: los veinticinco volúmenes restantes están llenos de bellísimos grabados. Quince de ellos contienen plantas del Nuevo Mundo. Otros más se dedican a la descripción de animales: así, el bello grabado del cóndor, de pie, al lado del cráneo de un carnero para dar así la proporción de su tamaño: es el *Vultur gryphus*, Linn. En otro texto, Humboldt ha de describir los monos que lleva consigo (los disecará en Europa). Aclaro: a todos esos monos, Humboldt les concede nombres propios: *Simia ursina*; *Simia satanas*; *Simia leonina*.

El Atlas physique de la Nouvelle Espagne despliega, a su vez, mapas precisos. La primera edición española del Ensayo político sobre la isla de Cuba, que forma sólo la parte final del tercer volumen de la Relation historique, se acompaña de un grabado en metal que representa el contorno de la isla.[211] Se dice que el mapa se formó sobre la base de las observaciones astronómicas de los navegantes españoles y del propio Humboldt; al pie aparece el nombre del grabador: Ambrose Tradieu, en París.

En el Atlas de la Nueva España,[212] Humboldt utiliza un método novedoso, de su invención: por él establece el perfil y la altura de las montañas. Nadie, antes, había hecho uso de este procedimiento, desde Acapulco hasta Veracruz. Cabe comparar las ilustraciones con las de Francisco José de Caldas. Se advertirá de inmediato la profunda diferencia: en tanto que las de Caldas son, en cierto sentido, perspectivas, las de Humboldt llegan al extremo exacto de lo simple, en el sentido cartesiano. Me parece necesario añadir que Humboldt trazó, desde 1799, el perfil de la península ibérica (lo publicó en su Atlas géographique et physique des régions équinoxiales du Nouveau Continent, en 1814, también por Schoell, en París).

Sin embargo, en Vues des cordillères et monumens des peuples indigènes du Nouveau Continent, el Atlas pittoresque del viaje, es donde Humboldt desarrolla su genio artístico. Él y Bonpland, vestidos a la usanza del Directorio, se muestran en varios de los grabados: Humboldt deja testimonio de que estuvo en esos lugares; que es un testigo veraz de lo que narra. Para lograr perfil de las montañas utiliza telescopio y sextante. Los

paisajes son bellos a la vez que exactos y es de advertir la fidelidad en la reproducción de los códices mesoamericanos.

En suma, Humboldt desata diversas y profundas consecuencias. Impacta en los antropólogos que, siguiendo sus huellas y su método, crearán la americanística, es decir, el renacimiento de los estudios sobre las altas culturas amerindias, que se había dejado de lado en el mundo entero. Recuerdo, así, que el último de los libros dedicados al estudio de las antigüedades americanas fue la Historia natural y moral de las Indias, del jesuita Joseph de Acosta, publicado en 1590. Después, sólo a fines del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora escribe su Theatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe, con ocasión del arribo del conde de Paredes, nuevo virrey, a la ciudad de México. Luego, Antonio de León y Gama y Francisco Xavier Clavijero, un siglo más tarde, se ocuparían de esos temas, preteridos. Lo que deseo subrayar es que el viaje de Humboldt causó un impacto profundo en científicos de la estatura intelectual de Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss y muchos más. El viaje de Humboldt desató una corriente plástica que siguió la huella de sus pasos por América. Entre esos pintores excepcionales destacan, sin duda alguna, Karl Nebel y Johann Moritz Rugendas. En suma, el viaje de Humboldt arrojó las más variadas consecuencias, no previstas por él mismo, en campos tan diversos como la antropología y la plástica.

Sin embargo, nada de esto puede hacernos olvidar que la gran aportación de Humboldt radica en el campo de la ciencia, donde creó un método universal por el que realizó comparaciones en escala planetaria. Si Wilhelm, su hermano, fundó la lingüística comparada, Alexander fundó un sistema de comparaciones que abarca, a su vez, el planeta entero. Fue el científico más importante de la primera mitad del siglo XIX e influyó de modo decisivo en Darwin, como este reconoció. Amigo y colaborador de Laplace, Cuvier, Lamarck, Arago, Gay-Lussac, estableció escalas de orden universal por las que obtuvo constancias y variables en diversos campos: hidrología, meteorología, geomagnetismo, geología. Sus observaciones culminaron en planos de dimensión planetaria, como nadie había logrado antes, en ninguna parte: isotermas, isobaras, isodinámicas: Physikalischer Atlas, de Heinrich Berghaus, despliega, a partir del Kosmos, libro póstumo de Humboldt, los conocimientos del sabio prusiano, vastos como pocos. El Atlas se amplió de

modo constante, desde su primera edición (Stuttgart, 1837 y 1846) hasta la última (Berlín, 1856 y 1860).[213]

He ofrecido una pálida imagen de lo que hizo este científico ejemplar, que en México, sin embargo, por estrechas razones que no me es fácil entender, ha sido ignorado y despreciado, acusado de plagiarlo y de espía. Lo que hizo Humboldt fue poner al alcance de los hombres de ciencia sus aportaciones, de modo generoso y desinteresado, al contrario de lo que hicieron las autoridades españolas. Lo hizo en nombre de la libre investigación científica. Humboldt fue, pues, en el mejor sentido de este concepto, un verdadero cosmopolita, un auténtico ciudadano del mundo.

[202] [Proyecto Palas y las musas. Diálogos entre ciencia y arte, Guanajuato, 21 de agosto de 2014.](#)

[203]1 Géographie des plantes; accompagné d'un Tableau physique des régions équinoxiales, París, 1805 (edición en español en Siglo XXI, México, 1997).

[204] [Cianómetro es un neologismo formado con dos términos griegos: κύανος, azul oscuro y μέτρον, medida. Tengo la certeza de que fue un instrumento de vida efímera, pues ya no lo registra ningún diccionario. El DLE sólo recoge algunas voces derivadas del radical heleno cian, como cianógeno, cianita, cianosis.](#)

[205] [Ansichten der Natur, Stuttgart, 1808; Tableaux de la Nature, París, 1866. Sigo la edición mexicana de Siglo XXI, México, 1999, p. 29.](#)

[206] [Alexandre de Humboldt, Tableaux de la Nature, traduction de M. Ch. Galuski, la seule approuvée par l'auteur. Nouvelle édition mise dans un meilleur ordre que les précédents. Augmentée de notes biographiques et ornée de 12 vues pittoresques et cartes, L. Guérin Editor, París, 1866. Es necesario aclarar que, de igual manera que Humboldt transita del alemán al francés y viceversa al otorgar su nombre a este libro, hace lo mismo con su](#)

nombre propio: en alemán lo escribe Alexander von Humboldt y en francés aparece siempre como Alexandre de Humboldt.

[207] Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, facsimilar de la primera edición, París, G. Dufour, 1814, t. I (la descripción de los instrumentos va de la página 57 a la 61).

[208] Cuadros de la naturaleza, ob. cit., Prólogo, p. 30.

[209] Cuadros de la naturaleza, ob. cit., pp. 238-239. En mi libro Humboldt, ciudadano universal, México, Siglo XXI, 1999, pp. 200-201.

[210] “Observaciones sobre la anguila eléctrica (Gymnotus electricus, Linn.), del Nuevo Continente”, en Humboldt, ciudadano..., ob. cit., p. 241.

[211] Ensayo político sobre la isla de Cuba, con un mapa, traducción de D. J. B. de V. y M., París, Casa de Jules Renouard, 1827. El mapa se despliega entre las páginas III y IV.

[212] Atlas géographique et physique du Royaume de la Nouvelle-Espagne, fondé sur des observations astronomiques, des mesures trigonométrique et de nivelles barométriques, París, F. Schoell, 1808-1811.

[213] Sigo la bella edición facsimilar que acompaña al Kosmos de Alexander von Humboldt, hecha por Ottmar Ette y Oliver Lubrick (Fráncfort del Meno, Eichborn AG, Die Andere Bibliothek, 2004, dirigida por Hans Magnus Enzerberger).



Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.



z-library.se

singlelogin.re

go-to-zlibrary.se

single-login.ru



[Official Telegram channel](#)



[Z-Access](#)



<https://wikipedia.org/wiki/Z-Library>